Franco Savarino y José Luis González
Coordinadores

MÉXICO:
escenario de confrontaciones

Investigación / Proa

Franco Savarino y José Luis González
Coordinadores

México, 2010

MÉXICO:
Escenario de confrontaciones

Escuela Nacional de Antropología e Historia
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
promeP Programa de Mejoramiento del Profesorado
A.H.C.A.L.C.

Instituto Nacional de Antropología e Historia
Alfonso de María y Campos
Dirección General

Escuela Nacional de Antropología e Historia
Alejandro Villalobos Pérez
Dirección
María Isabel Campos Goenaga
Secretaría Académica
Berna Leticia Valle Canales
Subdirección de Investigación
Samuel Hernández Hernández
Subdirección de Extensión Académica
Armando López Carrillo
Departamento de Publicaciones
Azul Rocío Ramírez
Corrección de estilo
Dayana Itzel Bucio Ortega
Diseño y Formación

Oscar Arturo Cruz Félix
Francisco Carlos Rodríguez Hernández
Gilberto Mancilla Martínez
Diseño de colección

México: escenario de confrontaciones
Franco Savarino y José Luis Gonzáles
Coordinadores

Primera Edición: 2010
ISBN: 978-607-484-147-3
Cuerpo académico
"Antropología e Historia Contemporánea de América Latina y el Caribe" ENAH-CA-3

Subsecretaría de Educación Superior
Programa de Mejoramiento al Profesorado PROMEP-SEP

Proyecto realizado con financiamiento de la Secretaría de Educación Pública, Subsecretaría de Educación Superior, Dirección General de Educación Superior Universitaria, Programa de Mejoramiento del Profesorado, 2008.

D.R. © 2010 Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, colonia Roma, 06700, México D.F.
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

Escuela Nacional de Antropología e Historia
Periférico Sur y Zapote s/n col. Isidro Fabela, Tlalpan, D.F., C.P. 14030
Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Introducción *5*

Revolución

1. **Don José Avezzana, una espada italiana contra la traición de Picaluga** *15*
Lotario Lazzero

2. **De la dictadura necesaria a la democracia inoperante. La transición Díaz-Madero en la visión de la diplomacia italiana** *33*
Franco Savarino

3. **La arquitectura como instrumento conformador de los ideales del Estado mexicano revolucionario** *51*
Elisa Drago

Religión y sociedad

4. **Los "renegados católicos" a comienzos del siglo XX en Europa** *73*
Andrea Mutolo

5. **Imágenes contra palabras. Una visión protestante del catolicismo popular** *87*
José Luis González

6. **Un posible arquetipo de la ultraderecha en México: la "U"** *105*
Yves Solís

7. **Las visitas politizadas de católicos de América del Norte en el México de Manuel Ávila Camacho. Retos y oportunidades en una época de unidad nacional y continental** *141*
Maurice Demers

Ideología y política

8. **¿Un imperio italiano en América Latina? Inmigrantes, fascistas y la política externa "paralela" de Mussolini** *161*
João Fábio Bertonha

9. **Al encuentro de la raíz común: el discurso en torno al mestizaje en el restablecimiento de las relaciones entre España y México** *189*
Carlos Sola

10. **Juan Bosh y Germán Arciniegas, en el contexto del pensamiento historiográfico latinoamericano del siglo xx** *211*
Claudio Vadillo

11. **El reformismo del Partido Revolucionario Institucional frente a la crisis de los años setenta (1970-1976)** *237*
Tiziana Bertaccini

Espacios fronterizos

12. **Reflexiones sobre el sentido de la frontera México - Estados Unidos en la historia** *257*
Pedro Quintino

13. **La idea de frontera y la historiografía del siglo xx en Estados Unidos y América Latina** *273*
Sara Ortelli

Presentación

Los temas de la revolución, la cultura, la frontera y la ideología, con otros afines como el de religiosidad, han sido elegidos por nuestro equipo de investigadores como ejes temáticos para un diálogo entre líneas de estudio y propuestas de reflexión e interpretación integrando a estudiosos de diversas procedencias académicas, de México y de otros países.

A partir de un horizonte disciplinario histórico, pero abierto a otras miradas como la de la antropología y la ciencia política, y considerando un espacio temporal y geográfico común: los siglos XIX y XX en América Latina (México principalmente), se ha generado una convergencia de intereses y propuestas, discusiones e intercambios de ideas que han llevado a la conformación de este libro donde se entrecruzan estudios diversos, desde el catolicismo popular, hasta las relaciones México-Estados Unidos, y desde la actuación de revolucionarios extranjeros en el siglo XIX, hasta el reformismo en el PRI mexicano de los años setenta del siglo XX.

Una antología de temas que invitan, en suma, a una navegación temática y metodológica en el horizonte de las ciencias históricas —bordeando otras disciplinas— con la mirada puesta en alcanzar una convergencia interdisciplinaria y, por ende, una sinergía con otros investigadores. Una conjugación de esfuerzos que se enriquece con el diálogo entre investigadores profesionales y estudiantes de posgrado, quienes también han colaborado en este libro.

Los campos que evoca nuestro título, más que enunciado de contenidos, constituyen tejidos de procesos que atraviesan a los campos sociales y a las instituciones, de esta manera, la modernidad no es sólo una nueva atmósfera cultural y un nuevo modelo de relaciones macrosociales, sino factor determinante de confrontaciones internas en las propias instituciones que se resistían a abandonar el pasado. Los estudios aquí reunidos son originales y aportan, con reflexiones interesantes, datos e información poco o nada conocida sobre aspectos importantes de la historia de México y de América Latina en general.

Lotario Lazzero, en su artículo "Don José Avezzana, una espada italiana contra la traición de Picaluga", nos propone la historia desconocida y fascinante de un patriota italiano del siglo XIX, caudillo *garibaldino* y amigo de Mazzini, que vino a México como refugiado y colono y participó en la vida política de la joven nación independiente. Romántico e inquieto, parece anticipar la evolución de los nacionalistas liberales de la segunda mitad del siglo, al invocar para México "una honesta, sabia y fuerte dictadura" como la que Garibaldi querría para Italia después de 1860 y prefigurando, tal vez, la que el caudillo liberal Porfirio Díaz establecerá efectivamente en México después de 1876. Entre entusiasmo y desencanto, actuando sobre todo en la región noreste del país, Avezzana logra escribir una página de la historia mexicana en la época turbulenta de Santa Anna y ayuda a matizar la imagen negativa que proyecta otro italiano, Francesco Picaluga, traidor responsable de la muerte de Vicente Guerrero. Avezzana es el típico ejemplo de revolucionario-aventurero del siglo XIX en la senda de Garibaldi y otros hombres —muchos italianos— que recorrieron a América Latina para ofrecer sus espadas y talentos militares en pro de alguna causa popular, nacional y liberal. Mucho más tarde, en la Revolución Mexicana, al lado de Madero, participará el nieto homónimo de Giuseppe Garibaldi como testimonio de que el atractivo de las revoluciones de América Latina seguía siendo fuerte y ejercía una intensa fascinación.

De italianos se ocupa también el estudio "De la dictadura necesaria a la democracia inoperante. La transición Díaz-Madero en la visión de la diplomacia italiana" de Franco Savarino, enfocado en la época de la crisis del porfiriato y la eclosión del proceso revolucionario. Descansando sobre fuentes inéditas y desconocidas, los documentos diplomaticos italianos, Savarino lleva al lector a través de una perspectiva insólita e interesante a analizar los dramáticos acontecimientos de la caída de Porfirio Díaz y de la efímera democracia de Madero. Es una mirada diferente de la de otros países porque proviene de un país, Italia, que tenía intereses y un peso notablemente menor en México (con respecto a Estados Unidos, Inglaterra, España, Francia y Alemania). Así, las observaciones de los diplomáticos italianos proceden con más libertad a describir la revolución y reflexionar sobre el estado del país durante los años iniciales del gran conflicto (posteriormente la atención de Italia se concentrará en la Primera Guerra Mundial). La documentación diplomática italiana enriquece, en suma, el conocimiento que tenemos sobre las reacciones de los gobiernos y las minorías extranjeras en México. Los informes del ministro Massiglia, sobre la crisis estructural del porfiriato, resultan especialmente interesantes porque ponen en evidencia el descontento de la clase media y la intransigencia senil del dictador ante la crisis. Asimismo, los informes del ministro Aliotti, quien tuvo cercanía y amistad personal con Madero y nos restituye una imagen del presidente muy fresca y esclarecedora de su personalidad, nos ayudan a entender su actuación política entre las dificultades del joven gobierno democrático, con su trágico destino final. Por otro lado, la mirada de los diplomáticos italianos es, en suma, una mirada desde afuera, que deja entrever aspectos de la cultura italiana y la mexicana en un diálogo que nos revela algunas características de ambas.

Los aspectos culturales de la revolución son abordados por Elisa Drago que, en su estudio "La arquitectura como instrumento conformador de los ideales del Estado mexicano revolucionario", ofrece una interesante aproximación al mundo de la arquitectura mexicana en las primeras décadas del siglo XX. Las propuestas arquitectónicas y teóricas de este periodo brotan de los ideales de la Revolución Mexicana, como se evidencia de los trabajos de algunos arquitectos como Manuel Amábilis, Federico Mariscal y Alfonso Pallares. Sus ideas y realizaciones estaban enlazadas estrechamente con las tendencias arquitectónicas y elaboraciones teóricas que se manifestaban en

otros países en la misma época, con una reelaboración original mexicana. Estas propuestas expresan un diálogo de miradas desde afuera y hacia afuera entre México y el exterior, pero también entre diversas etapas de la historia nacional. Hoy siguen siendo válidas, ya que las problemáticas expuestas en su momento parece que aún no han sido superadas.

La religión ha sido siempre vecina cercana de la cultura y la ideología. Superados algunos viejos prejuicios anacrónicos, hoy es posible moverse con comodidad en la perspectiva de una historia y sociología *laicas* del fenómeno religioso. En cuanto *campo social*, según la conceptualización de Bourdieu, la religión se transforma en espacio dialéctico de la demanda, producción y oferta de bienes simbólicos de un carácter específico. En suma, un escenario más de lucha por el poder. El monopolio pretendido pero nunca logrado por el grupo de especialistas de lo sagrado en el ámbito católico, nunca pudo borrar el lugar sociocultural de las religiones populares o de la *pequeña tradición* del antropólogo Robert Redfield. Desde este enfoque se trata el tema "Imágenes o palabras. Una visión protestante del catolicismo popular" de José Luis González M., en el que en una doble dirección se analiza, por un lado, la confrontación de la Reforma Protestante con la religión popular de sus adeptos, y por otro lado la permanente *protesta* y resistencia del catolicismo popular a las pretensiones de monopolio del clero y los teólogos.

En la dimensión cultural e ideológica de la religión se mueve también el ensayo de Andrea Mutolo, "Los 'renegados católicos' a comienzos del siglo XX en Europa", donde examina las relaciones entre algunos intelectuales católicos europeos y el pontificado de Pío X (1903-1914). Aquí analiza a algunos pensadores progresistas que pertenecían a un movimiento reformador de la Iglesia católica llamado modernismo. Este corriente se desarrolló sobre todo en Francia, Italia e Inglaterra en la primera década del siglo XX al interior de la Iglesia católica y posteriormente fuera de la doctrina reconocida oficialmente por el Vaticano. A partir de una contextualización general para entender la relación controvertida entre sociedad moderna y catolicismo en la primera década del siglo XX, Mutolo presenta las principales ideas que abarca el modernismo y sus principales ideólogos. Romolo Murri, George Tyrrel, Alfred Loisy y otros intelectuales nos llevan a un panorama más articulado del mundo católico de inicios del siglo XX, en medio de incomprensiones, rechazos y represiones por parte de la jerarquía católica de

aquel tiempo, que llevarían a mantener a los católicos dentro de una especie de *ghetto* dogmático. Al final, con el modernismo católico se vislumbra una especie de dialéctica entre encierro y apertura, entre liberalización y represión que prefigura la futura *querelle* de la teología de la liberación en las últimas décadas del siglo.

En esta perspectiva general de confrontaciones en que se sitúa esta obra, la coyuntura mexicana de la Segunda Guerra Mundial tiene un perfil un tanto singular, tal como lo presenta Maurice Demers en "Las visitas politizadas de católicos de América del Norte en el México de Manuel Ávila Camacho. Retos y oportunidades en una época de unidad nacional y continental". Si bien el conflicto mundial sólo tocaba a México de manera marginal y la guerra cristera quedaba lejos, la coyuntura mundial podía ser un escenario propicio para reivindicar cuestiones pendientes en las relaciones Iglesia-Estado. De hecho fue una ocasión propicia para que grupos conservadores intentaran aprovecharse de estas oportunidades para tomar la palabra en la esfera pública, tal como Demers lo presenta en el estudio de dos casos específicos en los que ciertos grupos católicos consolidaran el *modus vivendi* esbozado entre la Iglesia católica y el Estado mexicano en 1938; así justificaron su acción con la campaña de unidad nacional camachista y el acercamiento panamericano que se desprendió del esfuerzo de guerra.

Sin abandonar el ámbito relacional, y en su capítulo titulado "Al encuentro de la raíz común: el discurso en torno al mestizaje en el restablecimiento de las relaciones entre España y México", Carlos Sola nos ubica en el años 70 del pasado siglo, precisamente, en la encrucijada histórica del reencuentro entre estos dos países después de una dilatada enemistad diplomática de casi cuatro décadas. Para la ocasión, su objeto de análisis gira alrededor de un concepto político estelar en aquellos años –el mestizaje–, piedra angular del discurso presidencial de Luis Echeverría y de su sucesor José López-Portillo. Estratégicamente, esta "mestizofilia" no sólo era un reconocimiento a la gran mayoría de la población mexicana, sino una premeditada estrategia política para asegurar el acercamiento y el buen entendimiento con Es paña. En esta hora del restablecimiento, la reivindicación de la raíz española en el ser constitutivo del mexicano, más allá del rédito diplomático, era el mejor antídoto contra la hispanofobia y el gachupinismo.

En otro aspecto fundamental de relaciones culturales y políticas se enfoca el ensayo de Pedro Quintino, "Reflexiones sobre el sentido de la frontera México-Estados Unidos en la historia". Si la delimitación territorial y la frontera física son una condición para la existencia del Estado-nación, también cabe preguntarse: ¿mediante qué prácticas una sociedad construye el significado de la frontera en la búsqueda de elementos para su identidad nacional? Las historias sobre la frontera adquieren sentido casi siempre en la misma dirección de los discursos nacionales, por lo tanto, la historia como disciplina, que indaga en los hechos del pasado y al construirlos, a la vez, los interpreta, difunde una visión de la frontera que motiva ideas relacionadas con la identidad de quienes habitan en ese espacio, pero incluso sobre las personas que no cruzan esa línea física o viven en otras partes del país.

La frontera, pues, es una demarcación o espacio que expresa, ante todo, un diálogo intercultural. Sara Ortelli, con su artículo "La idea de frontera y la historiografía del siglo XX en Estados Unidos y América Latina", nos invita a reflexionar sobre el concepto de frontera desde las viejas ideas de *limes imperii*, de límite separador entre mundos distintos, hasta la visión actual de espacios socialmente construidos con características y dinámicas propias. Más franjas de interacción permeables que de separación. Es preciso, por tanto, superar la vieja perspectiva de la historiografía de la frontera latinoamericana colonial y decimonónica donde predominó, por muchos años, el énfasis del conflicto y dejó de lado el análisis de otras manifestaciones sociales o las subordinó a la dinámica de las guerras por territorios. Esta revisión procede, en paralelo, con la que ocurre en la historiografía de Estados Unidos, donde ha sido criticado y superado el clásico modelo de frontera propuesto por Frederick Jackson Turner a fines del siglo XIX. La revisión de este modelo es el punto de partida para analizar, en una nueva perspectiva, a la frontera sur de Argentina, desarrollando una reflexión que pone en evidencia la complejidad de las interacciones fronterizas que originan ,entre otros efectos, “un mestizaje no sólo biológico, sino fundamentalmente cultural”.

De la frontera a la ideología: espacio donde convergen las dimensiones culturales y políticas de los modernos Estados nacionales. En México se vivieron importantes tensiones y verdaderas batallas de definición identitaria en las primeras décadas del siglo XX, como prolongación de las pugnas entre liberales y conservadores heredadas del siglo XIX. En periodos sociohistóricos

turbulentos, cada movimiento suele encontrar su contramovimiento. Ese fue el rol de la Unión de Católicos Mexicanos (UCM), asociación secreta de los católicos fundada en 1915 en Morelia, objeto de estudio de Yves Solís en el trabajo Un posible arquetipo de la ultraderecha en México: la "U". Esta organización, alentada por la jerarquía católica, tenía como objetivo, gracias a una gran cultura de secreto y eficacia, transformar a México siguiendo la dinámica tan criticada de la masonería. Su propósito pretendía la victoria de las fuerzas intransigentes del mundo católico contra las fuerzas del gobierno revolucionario. Asimismo, este tipo de contra–procesos fueron parte de los combates por las identidades que, al igual que sus territorios definitivos, las naciones emergentes del momento intentaban definir y consolidar.

Las ideologías suponen un entrecruce y diálogo entre países y experiencias históricas heterogéneas, aunque alineadas en un horizonte epocal que supone ciertas congruencias y analogías. João Fábio Bertonha, en su artículo "Un imperio italiano en América Latina? Inmigrantes, fascistas y la política externa "paralela" de Mussolini", nos introduce al tema de la propagación e influencia de los modelos políticos europeos en Latinoamérica, en lo específico del fascismo. El fascismo, antes de convertirse en una ideología de alcance mundial, fue la forma específica del socialismo nacional que alcanzó el poder en Italia, dando vida a un proyecto y aun Estado totalitario. El régimen fascista italiano, en el periodo entre las dos guerras mundiales, intentó expandir su influencia en el exterior, incluyendo a los países latinoamericanos. Descartando la posibilidad del uso de la fuerza militar y con escasos recursos económicos, Italia tuvo que utilizar medios "alternativos" para ampliar su presencia en la región. Los métodos utilizados fueron, en esencia, la propaganda, la movilización de las colectividades italianas y la búsqueda de lazos con los "fascismos" locales. Bertonha apunta a investigar este esfuerzo italiano especial —pero no exclusivamente— en relación con los fascismos latinoamericanos (sobre todo el brasileño) y sus resultados con miras a comprender mejor el universo contradictorio de las relaciones entre fascismos.

También en el ámbito de visiones más amplias e integradoras se mueve el estudio de Claudio Vadillo, "Juan Bosh y Germán Arciniegas, en el contexto del pensamiento historiográfico latinoamericano del siglo XX". Mediante el análisis y la discusión de la perspectiva historiográfica de Germán Arciniegas

y Juan Bosh, en sus obras *Biografía del Caribe* [1945], *Continente de Siete Colores* [1965] y *De Cristóbal Colon a Fidel Castro* [1969], respectivamente. El ejercicio tiene como objetivo analizar los enfoques de intelectuales latinoamericanos que se propusieron romper con el pragmatismo positivista que estudia aisladamente a cada país y que tenía como referencia a los Estados Unidos y a Europa. Interesa estudiarlos porque aunque sus productos historiográficos fueron elaborados en el mismo contexto político latinoamericano, en plena guerra fría, pero en realidades nacionales diferentes, se tradujeron en conclusiones políticas divergentes sobre el modelo político a seguir en Latinoamérica. La forma de observación de la historia caribeña, tanto de Arciniegas como de Juan Bosh, encontró su límite en la critica de los teóricos marxistas que emergen en el escenario de la lucha ideológica posterior a la Revolución Cubana. El esfuerzo intelectual de Arciniegas y Bosh fue un paso fundamental en el proceso de autoconocimiento y configuración histórica de las identidades de los pueblos caribeños y de toda América.

Tiziana Bertaccini, en fin en su estudio "El reformismo del Partido Revolucionario Institucional frente a la crisis de los años setenta (1970-1976)", aborda un periodo y una temática aún poco estudiada donde analiza una mutación política, cultural e ideológica. Se enfoca en el partido oficial mexicano la época de los años setenta cuando, en un momento de crisis internacional que lleva a varios estados latinoamericanos hacia una fase de dictadura militar, propone un modelo de renovado populismo que apuntaba a formas alternativas de articulación Estado-sociedad y compartiendo un terreno común con principios típicamente socialdemocráticos. La apuesta era a la ampliación de la participación popular, ineludible por la intensa movilización de los estudiantes, los sindicatos y los campesinos que formaban movimientos independientes. Desde la sociedad civil provenía una fuerte presión para un cambio que fue aceptado e impulsado por el PRI con la preocupación por la estabilidad y la superación de la imagen represiva y autoritaria proyectada en 1968. La estrategia neocorporativa del partido era necesaria para incorporar lo nuevo sin abandonar la tradición, es decir, en palabras de Reyes Heroles: “sin ser ni rígidos ni férreos”, buscando un equilibrio entre cambio y conservación, una sociedad sólo se conserva en la medida en que puede cambiar, pero, a la vez, una sociedad sólo cambia en la medida en que puede conservar. Una sensibilidad especial por los jóvenes y la clase media, junto

con la atención por la participación democrática caracteriza a este proyecto neocorporativo. Con el análisis de Bertaccini se puede comprender la capacidad del PRI de adaptarse a nuevas circunstancias, lo que ayuda a explicar la extraordinaria longevidad de ese partido, que a pesar de los declives y altibajos se muestra aún fuerte hasta nuestros días.

Finalmente, queremos agradecer al grupo de autores que, trabajando temas afines, aceptaron colaborar en esta obra. Todos estamos comprometidos en la investigación y la docencia de manera que los resultados de una alimentan las tareas cotidianas de la otra y viceversa. Sería injusto no reconocer el aporte que nuestros respectivos alumnos han tenido en el resultado final que ahora presentamos. La investigación de algunos de ellos, las inquietudes de todos, las discusiones, las preguntas y las saludables exigencias planteadas en las clases han sido factores importantes en la inspiración y producción de esta obra. A los autores nos satisface la estrecha relación existente entre los métodos y los contenidos reflejados en este trabajo y nuestra tarea cotidiana en la formación de profesionales docentes e investigadores, principal preocupación y opción del Cuerpo Académico de Estudios de América Latina y el Caribe.

México, junio de 2009
Franco Savarino y José Luis González
Coordinadores

Revolución

Don José Avezzana, una espada italiana contra la traición de Picaluga

Lotario Lazzero
Escuela Nacional de Antropología e Historia

"Y hoy sobre todo quisiera que el ejemplo dejado por nuestros extintos nos estuviese siempre en los ojos, porque debemos recuperarnos de este furor de materialismo que ensucia al gobierno y a los ciudadanos.
Las naciones no se levantan grandes, sino con santos principios de moralidad, justicia y sacrificio.
Cuando la conciencia moral se oscurece, entonces es la muerte"
Giuseppe Avezzana, "Discurso pronunciado en el aniversario de la República Romana en 1849", Roma, 1874.

Con estas amargas palabras, un anciano patriota italiano ve el ocaso de sus ideales, no sólo políticos sino espirituales y éticos, tenazmente buscados en su vida. Se abre así un periodo de desencanto hacia los nuevos modelos orientados al éxito económico y financiero, y no ya basados en los ideales de amor a la patria.

En el panorama del siglo XIX vislumbramos figuras de patriotas que sufrieron, como consecuencia de sus ideas,

persecuciones, bandos, condenas y exilios muy frecuentes en tierras y continentes remotos, estableciendo el nacimiento de una emigración particular, el destierro político que en 1900 adquirirá mayor importancia, social y jurídica, con los relativos conceptos de refugiado y de asilo político.

El personaje que se presenta en este artículo, José Avezzana, es por antonomasia un retrato temporal e ideológico del siglo XIX. Su vida, de hecho, abraza una época de Napoleón Bonaparte a la conquista de Roma y a la unificación de Italia, la nación que Metternich definía como una sencilla "expresión geográfica", por siglos sujeta a la influencia y al dominio de las potencias europeas.

En este artículo se presentan etapas relevantes de su formación, sobre todo de su presencia en América, así como de los ritos de celebración después de su muerte.

Avezzana nació en 1797 en la aldea de Chieri, no lejos de Turín, en el periodo en que los franceses conquistaron el Reino de Cerdeña. Fue hijo de un capitán fiel a la monarquía de los Saboya y de familia numerosa; abandonó los estudios que "despertaron los sentimientos de patria y libertad en los pechos italianos, también yo sentía las ganas de hacerme soldado" [Avezzana, 1881:7]. A los 16 años se enroló en la gran armada napoleónica en Lyon, enfrentando grandes batallas en Lorena y Champagne. De regreso a Piamonte, y ya nombrado teniente, cambió de bando y participó en la última guerra contra Napoleón en el asedio a Grenoble. Es aquí donde mostró el inicio de una maduración del tiempo, en que vivió un parteaguas que llevó a Avezzana a pensar con rigor en la restauración absolutista que definía destructiva, enemiga de la libertad, en una palabra: reaccionaria.

En 1820 asistió como testigo del nacimiento de las sociedades secretas, los militares en torno a la *Carbonería* y los estudiantes en las Federaciones,[1] quienes gozaban de la simpatía del príncipe hereditario de la dinastía, Carlo Alberto.

El modelo en que se invoca el cambio de régimen, así como en otros estados italianos, es en la Constitución española de Cádiz de 1812 y en la independencia italiana. Avezzana se puso al frente de una columna de militares insurgentes y estudiantes, pero el motín no se expandió forzando a la

1. La Carbonería y las Federaciones eran organizaciones conspirativas patrióticas secretas. La Carbonería organizó el motín de 1820 en Nápoles y se expandió a Francia y a España.

retirada; es aquí donde se produce un episodio simbólico: encuentra a su padre tratando de disuadirlo hacia la fidelidad al régimen, sin embargo, el hijo prueba a convencerlo mediante el principio cardinal del ideal romántico-nacional: "nuestra causa es justa y santa, por la cual en pocos días toda Italia estará insurrecta" [Avezzana, 1881:17].

De regreso a Turín formó los *Veliti italiani*[2] bajo el impulso del gobierno insurgente de Santorre de Santarosa[3] combatiendo en Turín y Alejandría. Sin embargo, el movimiento fracasó, según comenta en sus memorias, "a causa de falta de valentía y de buena estrategia". Fugitivo y en Génova, se embarcó en dirección a España, con otros 150 italianos, decidido a continuar la lucha al lado de los liberales. En Tarragona se dirigió a Cádiz donde se unió a las fuerzas liberales en lucha contra los conservadores combatiendo en Alhama de Murcia, siendo derrotado por la expedición francesa encabezada por el Duque d'Angouleme.

La ulterior derrota sufrida y la condena a muerte por el motín en Piamonte [Manno, 1879][4] lo constriñeron a embarcarse para América, llegando a Nueva Orleáns después de días de borrasca y con un fuerte sentimiento de melancolía: "en tierras desconocidas, sin medios, con un futuro obscuro […] y vestido en andrajos" [Avezzana, *op. cit*.:31]. En 1823 vivió en Louisiana acogido por compatriotas, trabajó en el comercio del algodón. Como recaudador de créditos, asistió horrorizado a una flagelación por una criolla francesa a sus esclavos negros. Tres años después fue en busca de fortuna a México, donde llegó a Pueblo Viejo después de seis días de navegación y desembarcó no obstante el veto de ingreso a piamonteses y napolitanos debido al "Affaire De Attellis". Mientras, en México ya estaba presente un grupo de revolucionarios exiliados italianos compuesto por el marqués Orazio de Attellis Santangelo, Claudio Linati y Fiorenzo Galli, quienes publicaron en la Ciudad de México el periódico *El Iris*, cercano a la corriente de los yorkinos y que trajeron a México nuevas ideas del iluminismo que decía luchar contra la superstición y la ignorancia.

2. Los Veliti eran un cuerpo de la infantería ligera de la legión romana.

3. El conde Annibale Santorre de Santorosa, combatiente contra los franceses y capitán del ejército sardo, fue el principal promotor de la revolución piemontesa de 1821 de la que fungió como ministro de guerra. Después de la derrota huyó a París y Londres. Murió combatiendo por la independencia griega en Esfacteria en 1825.

4.

En particular, De Attellis escribió el panfleto *Las cuatro primeras discusiones del Congreso de Panamá tales como debieran ser*, donde exponía la necesidad de una América unida contra las nuevas amenazas de reconquista por las monarquías absolutistas de Europa. Esta reflexión tenía como principio general dos vertientes: a nivel internacional, la contraposición del bloque europeo reaccionario y colonialista al sistema americano por medio del liberal y republicano, y a nivel interno, la falta de reformas estructurales en México con un gobierno débil que no desarrolla una organización militar de defensa y que conserva instituciones colonialistas, en especial una clave como es la educación nacional, en manos del clero [Solá, 1984].

Aunque Santangelo profesaba la esperanza ideal de una América libre y soberana, teniendo como modelo la revolución norteamericana y la doctrina Monroe, está aclarado que no era un escritor a sueldo de Poinsett, el plenipotenciario de los Estados Unidos en México, y que sucesivamente apoyó la independencia de Texas, pero no su unión con los Estados Unidos. Asimismo, criticaba al gobierno mexicano por su pasividad al no considerar los verdaderos peligros y quedar a la espera de ser defendido por el país del norte. Por este motivo el presidente Guadalupe Victoria lo expulsó del país, originando una reacción de los yorkinos contra los escoceses en el gobierno, denunciando el abuso de poder contra la libertad de imprenta y la persecución de extranjeros. El plenipotenciario de América Central, Mayorga, protestó y aseguró a Santangelo que sería bienvenido en la república centroamericana.

El periódico *El Iris* fue obligado a cerrar, Linati[5] emigró a Bélgica pero regresó a México en 1832, y murió por un contagio tras desembarcar en Tampico. De Attellis embarcó en Veracruz y perdió a su hijo Francesco durante el viaje debido a una epidemia de fiebre amarilla, tenía 15 años y había combatido con su padre en Cataluña del lado de los liberales [Jordan, 1826]. Posteriormente, De Attellis se refugió en Estados Unidos, regresó a México y fundó, en 1835, *El Correo Atlántico,* oponiéndose a Santa Anna.

5. Claudio Linati nació en Parma, participó activamente en la Carbonería y en el motín de 1821 en Italia, así como posteriormente en España; introdujo la litografía en México en 1825 registrando tipos y costumbres mexicanos.

Avezzana en México

No obstante el veto, Avezzana logró desembarcar, encontró a un hotelero italiano que lo ayudó y le dio hospedaje, demostrando una efectiva y recíproca solidaridad entre connacionales.

El infortunio de los años precedentes fue compensado, en parte, con su llegada a México, pues coincidió con la fundación de Tampico y la toma en posesión de terrenos vírgenes como concesión del municipio, fue así como inició su obra de colono. Despejó áreas boscosas y construyó una casa siguiendo los usos locales (utilizó el bejuco que es una raíz indígena, así como el estilo constructivo de grandes arcos). Se definió como "el primer habitante de aquel boscaje", iniciando el comercio con los indígenas atrayendo así a otros colonos que construyeron más casas hasta lograr, en pocos años, una población de dos mil habitantes.

En pocos años logró un bienestar material creando un almacén con Andrés Ovenceo y hospedando a otros exiliados que necesitaban ayuda; sin embargo, sufrió una enfermedad parecida a la hidropesía que casi lo llevó a la muerte. Las condiciones eran muy duras, ya que en ese momento se presentó una epidemia de fiebre amarilla que estaba en su punto más álgido y ya había producido algunas muertes.

Refiriéndose a Avezzana, aunque no lo identifica en su nacionalidad, Monroy observó que éste desarrolló actividades comerciales en el estado de San Luis Potosí, donde tuvo la filial de Real de Catorce y empleó a un connacional llamado Alessandro Bellocchio, quien tenía fama de aventurero y que fue expulsado de los pueblos de Catorce y Cerritos, pues causó la ruina de la mina de la Concepción (Guadalcázar) y fue condenado a diez años de prisión [Monroy, 2004].

En 1829 condenó la invasión española de Isidro Barradas a México planteando que era una verdadera locura pensar que España podía, a esas alturas, reconquistar sus ex colonias americanas. Desembarcada la expedición de los invasores en Cabo Rojo, fue nombrado jefe de la milicia cívica de Tampico, donde reunió y enfrentó a las tropas españolas. Siendo derrotado se retiró a Santa Bárbara, en la Sierra Madre, para reorganizar a las fuerzas, mientras que la ciudad de Tampico fue saqueada y el almacén de Avezzana destruido y robado.

Avezzana fue confirmado por el general Mier y Terán, jefe de la milicia, y participó en el choque con los españoles en Altamira, mientras Santa

Anna, procedente de Veracruz, derrotó al enemigo en Pueblo Viejo, hasta la capitulación. Es así como obtuvo respeto y reputación por su intervención patriótica y pudo reemprender la actividad comercial hasta 1832, cuando recomienza la inestabilidad y la precariedad del orden administrativo y político. Avezzana creía que México tenía su propio enemigo en el interior debido a dos aspectos: uno como consecuencia de la herencia de corrupción e ignorancia proveniente del largo periodo colonial, que aún priva en un país recientemente independizado, y que no garantizaba los derechos de libertad de los ciudadanos. Por otro lado, a causa de la codicia de poder de la clase dirigente que con continuas rivalidades y envidias producía un sinnúmero de pronunciamientos y sublevaciones.

El juicio de Avezzana era negativo respecto al camino que siguió México, ya que de colonia secular y esclava pasó a república bajo el modelo de los Estados Unidos, país que había vivido un nivel de progreso civil, político y económico muy diferente y avanzado. Asimismo, consideraba que el régimen que el México independiente debía adoptar era "una honesta, sabia y fuerte dictadura", entendida bajo el significado de la magistratura de la Roma antigua, una autoridad suprema en los momentos difíciles de la República, en particular de guerra, un régimen capaz de introducir aquel avance técnico y científico del extranjero, base necesaria para el sucesivo estadio de construcción del país.

Esta valoración parecería adelantarse a la experiencia posterior del porfirismo, que con sus propias bases realizó esta tentativa de industrialización y desarrollo, pero que a nivel político no era el modelo de referencia, pues fue una dictadura prolongada y oligárquica; quizás en el imaginario estaría más cerca del régimen de Juárez que del bonapartismo de Obregón,[6] ya que durante la Guerra de Reforma, Juárez no sólo luchó por la separación del Estado y la Iglesia, sino que transformó "…la lucha contra ella en una lucha por la conservación de la independencia nacional y une alrededor del partido liberal no solamente a las fuerzas que simpatizan con sus posiciones sino a toda la nación, en su esfuerzo por conservar su status independiente" [v. Semo, 1988:140].

6. De esta manera denominó Trotsky al régimen de Obregón, ya que "apoyándose sobre la lucha de los dos campos 'salva' con la ayuda de una dictadura burocrático-militar, a la 'nación'" [Aguilar, 1988:128].

Avezzana no hizo un análisis profundo de los motivos de la inestabilidad de la federación, centró más su atención en la observación de los personalismos, es así que redujo las luchas internas por el poder a la motivación de intereses personales y débiles valores de seres ambiciosos, contraponiendo el cinismo de Bustamante a la honestidad de Guerrero. Vivió como herida propia ("una cuchillada en el corazón") y con vergüenza, la traición del marinero genovés, Francesco Picaluga, quien por veinte mil piastras, raptó, en la Bahía de Acapulco, en su propia nave, a Guerrero después de haberlo invitado a desayunar, consignándolo a Bustamante, quien lo condenó a muerte.

La reacción de Avezzana a este hecho reclamó los principales tópicos del ideal romántico nacional: el sentido del honor y de la lealtad, la devoción sincera de los valores patrios, hasta el reclamo constante de lavar esa vergüenza y "realzar y honrar en aquellos lejanos lugares el nombre de mi patria" [Avezzana, o*p. cit*.:45]. Entonces, se adhirió al pronunciamiento de Santa Anna contra los picaluganos[7], reorganizaron la milicia de Tampico y fortificaron la ciudad y se unieron al general Moctezuma,[8] guiando la resistencia contra el asalto de Mier y Terán, quien se suicidó al ser puesto en retirada; este gesto es interpretado como resultado del deshonor que le causaba la traición hecha a Guerrero, más que a la derrota militar, otra confirmación de una jerarquía de valores de Avezzana. En este punto, mientras Moctezuma atacó a los "usurpadores" en San Luis Potosí, Avezzana controló la importante plaza fuerte de Tampico, centro de provisiones del mar, rechazó el ultimátum del general Mora y partió a Ciudad Victoria.

El periódico *El fénix de la libertad* públicó el intercambio epistolar entre Ignacio Mora y Avezzana, donde el italiano, desde el campo de la Subida Blanca y antes de atacar la ciudad, lo exhortó a obedecer la constitución y la libertad y abandonar las ambiciones de la tiranía y del usurpador evitando un derramamiento de sangre. Mora rechazó y proclamó la legalidad del Congreso y las leyes, así como a terminar con la hostilidad en nombre del pueblo soberano. Avezzana hizo una última tentativa para evitar la batalla llevando a

7. Así fueron nombrados los simpatizantes de Bustamante.

8. "Moctezuma, individuo de cortos meritos y nombres, no tenía precisas ambiciones políticas. Movido por los comerciantes extranjeros de Tampico —especialmente por el italiano don José Avazzana—, quienes de la misma manera obraban en el puerto de Veracruz, había logrado levantar en Tamaulipas poco más de cuatro mil hombres" [Valadés *et al.*,1994].

cabo una reunión con el enemigo en casa de Mariano Rodríguez, con el gobernador Fernández, de tendencia liberal. *Los corazones de fieras* no se rindieron y por ello el ejército de Avezzana ocupó el fuerte el 7 agosto después de un combate de cuatro horas, derrotando a los 400 militares y adueñándose de cuatro cañones. Capturó al general Mora, al gobernador Honorato de la Garza y a Bernardo Cavazos, administrador de la aduana de Soto La Marina.

La *Gazeta de México* reportó la "héroica resistencia" de la corta milicia de la ciudad contra la numerosa división del general Avezzana y Vital Fernandez.[9] Por estos méritos, Santa Anna lo nombró coronel y comandante general de los tres estados de oriente. Sus competencias no eran sólo de orden militar porque se empeñó en "reorganizar el estado de Tamaulipas, la legislación y a llamar a las armas a la guardia nacional" [Avezzana, *op. cit*.:53]. A él se unieron las guarniciones de Matamoros y Monterrey, pero luego de estas importantes victorias se produjo una rebelión de parte de hombres "malvados y envidiosos" que lo privaron de muchas de sus fuerzas, forzándolo a permanecer en San Luis Potosí para apoyar a Moctezuma, quien fue derrotado en la batalla del Gallinero.

El autor de *Mis recuerdos*, vio las causas de esta derrota en la "distensión excesiva de la tropa" y "la poca firmeza de los oficiales". Se empeñó en reconstruir al ejercito "libertador", y en Tula inició la contraofensiva hacia San Luis Potosí atacando el edificio de la Alhóndiga y el almacén de cereales, obteniendo la capitulación de la ciudad. Fue así como Avezzana obtuvo la ciudadanía de San Luis Potosí y de Tamaulipas,[10] aunque la formación de camarillas y las continuas ambiciones de poder del general Mejía, lo indujeron a la dimisión y al retiro.

Para él fue un hecho que la verdadera motivación de la participación en el motín era, sobretodo, una cuestión de honor a la traición de Picaluga y el rescate del nombre italiano en tierra mexicana ofreciendo sus servicios gratuitos y voluntarios. Reemprendió la actividad comercial en Tampico, con Andrea Oronceo, viajó a Nueva Orleáns para reabastecerse y en 1833 el municipio

9. *El fénix de la libertad,* 22 de agosto de1832; Registro oficial del gobierno de los Estados Unidos Mexicanos, 20 de noviembre 1832; *La Revista española*, 15 de diciembre 1832.

10. Los gobiernos de ambas entidades le otorgan el reconocimiento de Ciudadano Benemérito, según decreto del Congreso de Tamaulipas del 26 de septiembre de 1833, aunque en el texto original refiere el apellido como Avezana.

le confió la dirección de la resistencia contra la nueva sublevación en marcha desde Matamoros, recibiendo la invitación de guiar a las tropas de Zacatecas. En Tampico emitió una proclama a la ciudadanía apelando a la defensa de la libertad y del gobierno federal contra el despotismo renaciente; hizo referencia a la Antigua Roma y a Atenas por sus fuertes milicias y a los Estados Unidos como modelo de república. Exhortó a resistir contra quien gritara "muerte a los congresos y a los ciudadanos", oponiendo la voz "abajo los frailes y los asesinos pagados", en clara referencia a Picaluga. La proclama fue señalada por *El fénix*, quien lo exaltó como modelo de heroísmo patriótico.[11]

Después de la nueva victoria contra las fuerzas rebeldes, Avezzana decidió dejar México, para él un país de continuos disturbios y constantes incertidumbres, donde el nuevo presidente nombró a un gobierno de posición contraria al que él había combatido y derrotado.

El periódico *El procurador del pueblo* le rindió homenaje dedicándole un perfil biográfico, viendo en su partida una pérdida para la nación de un verdadero patriota valeroso y desinteresado. Evocó su actividad revolucionaria en Piamonte y en España, y sobre todo la colonización de Tampico donde encontró un cierto bienestar, pero decidió ponerse al servicio de la libertad de la patria adoptiva sin recibir nada a cambio.[12] Antes de dejar el país, donó su biblioteca al Colegio Fuente de la Libertad.

Del desencanto con México al regreso a Italia

> Pero ¿Por qué al buen festejo de la gloria falta, quien, a la reunión de los riesgos y de las batallas no faltó jamás? ¿Dónde está José Avezzana, el iniciador de la revolución Piamontesa, más bien italiana, en San Salvario, el colaborador de la libertad mexicana con Santa Anna? [Giosué Carducci, en el Gianicolo].[13]

Inconforme con el nuevo régimen mexicano, vendió sus propiedades y bienes, y partió en 1834 para los Estados Unidos; primero se detuvo en Nueva

11. *El fénix de la libertad,* 23 de agosto 1833.

12. V. *El procurador del pueblo*, Xalapa, Veracruz, 26 junio 1834.

13. El Gianicolo, uno de los cerros de Roma, fue el lugar de resistencia de la República Romana; se vio transformado en un Parque de la Remembranza con los bustos de los héroes del Resurgimiento, así como edificación de los monumentos a Giuseppe y Anita Garibaldi y el Sagrario a los caídos en 1849. Carducci poeta y literato italiano, Premio Nóbel 1906.

Orleáns y luego en Nueva York donde se casó con la irlandesa Mary Borrogh; se dedicó al comercio, en 1841 constituyó la *Congrega Centrale della Giovine Italia* que promovía la difusión de los ideales de Mazzini a través del periódico *Apostolato popolare* y la apertura de escuelas italianas elementales y gratuitas destinadas a los obreros [v. Mazzini, 1915:91-92; Mazzini, 1863:96].

La revolución de 1848 lo hizo regresar a Italia para asumir el mando de la Guardia Nacional en Génova y posteriormente como ministro de Guerra de la República Romana junto a Garibaldi y Manzini,[14] en 1849. La derrota del movimiento lo hizo retornar a Nueva York, donde encontró a numerosos patriotas europeos, quienes se habían refugiado luego de la derrota de los movimientos nacionales de independencia. Es una figura heroica, popular y glorificada al interior de los círculos nacionalistas y patriotas europeos, además fundó la "Unión y Fraternidad Italiana", continuando su obra a favor de sus connacionales. A él viene dedicada también una composición de piano, como puede verse en la Figura 1:

Poco tiempo después de su llegada a Estados Unidos, el semanal *Los Europeos Americanos*, le dedicó un original artículo titulado "La vida del General Avezzana".

En 1851, Avezzana acogió como presidente del Comité Republicano, democrático y socialista europeo en Nueva York, al exiliado Lajos Kossuth,[15] héroe de la independencia húngara, considerándolo una de las víctimas oprimidas por las tiranías europeas y afirmando la necesaria unidad de las naciones europeas para abatir al despotismo. En su respuesta a la bienvenida, Kossuth se adhirió a esta alianza, pero consideró que cada nación, según sus propias características, debía encontrar el sistema adecuado y Hungría no

14. Giuseppe Mazzini (1805-1872), revolucionario y filósofo. Después de la creación de la *Giovine Italia* y de la fallida insurrección en el Reino de Cerdeña, en 1833, creó la *Giovine Europa*, promoviendo las independencias nacionales a través de la democracia republicana utilizando un lenguaje profético y religioso. Encabezó la República Romana de 1848 a 1849. Giuseppe Garibaldi (1807-1882) fue el personaje más popular del Risorgimento, y un prototipo del héroe romántico nacional; adherente a la joven Italia de Mazzini se refugió en América del Sur, encabezó la revuelta de la provincia rebelde brasileña de Río Grande do Sul y de Uruguay. Participó en los motines de 1848 y en la República Romana de 1849. En 1860 guió la empresa de los Mil, conquistando il Mezzogiorno de Italia y a los Borbones de Nápoles.

15. Lajos Kossuth (1802-1894) declaró la decadencia de los Habsburgo y proclamó, en 1849, la independencia húngara, reprimida por la intervención austriaco-rusa. En el exilio solicitó la unión entre italianos, polacos y húngaros contra Austria creando la Legión Húngara en Italia (1859) y proyectando una confederación danubiano-balcánica.

Figura 1

Avezzana's Quick Step, composición para piano, dedicada respetuosamente para Capt. G. Avezzana y oficiales y miembros de la Guardia Italiana de Nueva York, por C. Chianei, s.d.

estaba para establecer el socialismo, así como refiere Mazzini a Kossuth, no es tampoco adecuado para Italia.[16]

Tras la pérdida de su mujer, Avezzana se desposa con su cuñada, Fanny, y establece con Gregorio Domínguez, cónsul de Nueva Granada, una empresa comercial con América Latina y las Antillas. Junto a Garibaldi, apoyó a los grupos nacionalistas cubanos exiliados en Estados Unidos fungiendo como enlace, pero no hay un indicio de su participación en la expedición de Narciso López.[17] El 6 de junio de 1850 envió una carta a la Secretaría de Re-

16. *V. The New York Times,* 11 de diciembre de 1851.

17. El grupo cubano, encabezado por Narciso López, organizó dos expediciones a Cuba en 1850 y 1851 [v. Reyes, 1996:81-83].

laciones Exteriores de México donde asumió su participación en los sucesos militares de 1829 a 1832, "contribuyendo en lo posible a sostener el orden y la obediencia al gobierno en medio de la dificultad de los asuntos públicos y contribuir al éxito de las medidas adoptadas por la autoridad legal".[18]

Los motivos que lo llevaron a abandonar México —"surgieron eventos opuestos a sus propias ideas y principios"— no fueron obstáculo para tener una adhesión constante y fiel al gobierno, incluso aspiró al Consulado de la República Mexicana en Nueva York, "animado por los recuerdos de sus constantes esfuerzos a favor de la libertad y los principios de legalidad y orden, que ha profesado en cada circunstancia y época". La nota interna del Ministerio refiere que el cargo ya estaba ocupado por Francisco de Arraingoiz, cónsul en Washington, sugiriendo solicitar información al interesado.

El mismo Arraingoiz fue acusado, en 1854, de haberse quedado con una cuota de la venta de La Mesilla, tratado por el cual Santa Anna vendió ese territorio a Estados Unidos. Contumaz, Santa Anna pidió la extradición sin resultado. No logró ser cónsul de México pero sí de Venezuela en 1854 en Nueva York, y se ocupó de la entrega al gobierno de Caracas de seis fusiles muestra provenientes de Francia; colaboró en la lucha antiepidémica entre los dos países, mientras Venezuela ofrecía hierbas curativas y Estados Unidos entregaba vacunas.[19]

En 1860 recibió el llamado de Garibaldi para participar en la fulgurante campaña a la conquista del Reino Borbónico, que llevaría a la unidad y a la formación del Estado italiano. Fue electo diputado en el primer parlamento donde se manifestó en contra de una posible participación italiana junto a la expedición de intervención francesa en México durante el gobierno de Ricasoli. A causa de esta acción *El Siglo diez y nueve* y *El Monitor* resaltaron la toma de posición y publicaron la Proclama de Tampico de 1833,[20] sucesivamente se mostró en desacuerdo a cualquier reconocimiento del Imperio de Maximiliano de Habsburgo.[21] El contacto con la patria adoptiva no se ha interrumpido: de México recibió reconocimientos por esta oposición política.

18. Expediente personal José Avezzana X/131850/6891, Archivo Histórico Diplomático, México.
19. *V. Anales diplomáticos de Venezuela*, Relaciones con Estados Unidos, Caracas [1976:316].
20. *El Siglo diez y nueve,* 30 sde eptiembre de 1862; El Monitor, 1 de octubre de 1862.
21. Noticia resaltada en *El clamor público,* 25 de abril de 1864, periódico liberal de Madrid.

Avezzana participó en la guerra de 1866 contra Austria (llamada III Guerra de Independencia), y aunque Italia fue derrotada, militarmente, obtuvo Venecia por su alianza con los prusianos. Más tarde, se unió a la expedición garibaldina para la conquista de Roma, en 1867. Reconfirmado diputado, en 1877 fue electo presidente de la "Pro Italia Irredenta", asociación conspirativa que promovía la liberación de los territorios aún bajo el dominio de Austria. Ocupó cargos directivos de la comunión masónica de la junta del Gran Oriente Italiano.

La muerte y la gloria conmemorada

> Ahora estoy contento, he visto al hombre que por la sencillez de la vida es quizás más entero que Garibaldi. Sobre los lagos de Galilea, cuando florecían las parábolas de Jesús, los hombres debían ser todos como Avezzana. Haber buscado continentes y mares, caminado errabundo de la juventud a la vejez, haber amado, creído, jurado formar una Italia antes de morir. Esta es la historia romana, de aquella antigua, antigua [Giuseppe Cesare Abba, *Da Quarto al Volturno en Sclavo*, 1905].

Avezzana murió en 1879. Durante sus funerales ocurrió una manifestación nacionalista anti austriaca reprimida por el gobierno: cuando los partidarios del irredentismo mostraron la bandera de la asociación en la ceremonia, la policía intervino con fuerza. El incidente originó una fuerte polémica anti gubernamental con intervenciones parlamentarias. El vicepresidente de la asociación, Matteo Imbriani,[22] escribió el panfleto *"Per la veritá: funeri del presidente dell'Associazione in pro dell'Italia irredenta"* (Por la verdad: funerales del presidente de la Asociación en pro de la Italia Irredenta) donde criticaba las posiciones en pro de la alianza con el Imperio de Austria.

Su muerte fue recordada en un artículo del *New York Times*, evocando la admiración y la amistad de los años que pasó en Estados Unidos y su papel en el Resurgimiento Italiano.[23] El corresponsal del periódico *New Zealand Tablet* en Roma, reportó que Avezzana rechazó la extremaunción, puesto que

22. Matteo Renato Imbriani (1843-1901), patriota, participó en la guerra de independencia italiana en 1859, 1860 e 1866. Diputado republicano y promotor del irredentismo.

23. *New York Times,* 1 de enero de 1880.

era un "garibaldino republicano extremo", pero a quien el gobierno confirió los funerales de Estado, no obstante haya sido un revolucionario y presidente de una asociación ilegal.[24]

A su muerte, en su ciudad natal, se reunió con urgencia la junta de la ciudad de Chieri, al llegar el telegrama que anunciaba: "conmoción por la dolorosa desgracia que alcanza a Italia por el conciudadano que consagró su vida entera a la libertad e independencia italiana",[25] dicha junta deliberó con voto unánime el envío de un telegrama de pésame a la familia, se acordó hacer sonar las campanas en señal de duelo del Duomo y de San Giorgio, así como mandar representantes a los funerales en Roma, además de colocar una lápida conmemorativa.

En 1880, durante la fiesta nacional del 6 de junio, la administración invitó a iluminar cada edificio público y casa, ofreció conciertos en la plaza principal, inauguró la placa conmemorativa con la participación nutrida de la ciudadanía: estudiantes, autoridades y asociaciones ("Corpi Morali").[26]

Este es el texto del mármol colocado en la casa natal:

IN QUESTA CASA
NACQUE ADDI' 29 FEBBRAIO 1797
CON I PRIMI EROI SUBALPINI
INNALZATO IL VESSILLO TRICOLORE
APRI' L'ERA DEL RISORGIMENTO
INCONTRO' SENTENZA VANA DI MORTE
E SCHERNO DI FINTO SUPPLIZIO.
NELLO ESIGLIO, NELLE BATTAGLIE DEL PARLAMENTO,
MARTIRE, GENERALE, LEGISLATORE
PER LA LIBERTA' E PER L'INDIPENDENZA ITALICA
CONSUMO' TUTTA LA VITA
DAL LIBERTICIDIO DEL 1821 A ROMA CAPITALE
DOVE MORI' IN ONESTA POVERTA'
NEL GIORNO 25 DICEMBRE 1879
ANELANDO

24. *New Zealand Tablet*, Volume VII, Issue 359, 5 de marzo de 1880, p. 17.

25. Actas de la Junta comunal de Chieri, 26 de diciembre de 1879, Archivo Histórico Comunal de Chieri.

26. Actas de la Junta comunal de Chieri, 6 de junio de 1880, Archivo Histórico Comunal de Chieri.

LA REDENZIONE DELLE NOSTRE FRONTIERE
AL SUO FIGLIO INVITTO LA CITTA' DI CHIERI
PER DECRETO 26 MARZO 1880[27]

El 13 de junio el alcalde recibió un telegrama de la familia Avezzana, agradeciendo a la autoridad y a la ciudadanía por el honor conferido.[28] En octubre, la nieta del general, Giuseppina Romano, escribió al alcalde enviándole una copia de los episodios de la vida del general[29] e invitándolo a ordenar otras copias para contribuir a los gastos de la construcción de un monumento en su honor. En 1897, en el centenario de su nacimiento, la ciudad constituyó un comité que proveyera a la conmemoración con conciertos y discursos, otorgándole un merecido reconocimiento como fundador de la Biblioteca Ciudadana Nicolò Francone; se colocó otra inscripción al lado de la ya existente. En esta ocasión, compuesta en forma de soneto:

ROMA, CAPUA, SALO', MESSICO E SPAGNA
SONO DEL TUO VALOR TESTI IMMORTALI.
DELLA CITTA' DEI CESARI FATALI
LA LIBERTA', DA FRANCIA A LAMAGNA
CONTESA, DIFENDESTI IN ZUFFA MAGNA[30]

Giuseppe Avezzana, en su larga vida fue una persona tenaz y coherente en su credo político-ideológico, mas no fue un intelectual; parte de ser el hombre de acción formador del batallón de los *Veliti italiani*, al provocador

27. "En esta casa nació el día 29 de febrero de 1797, con los primeros héroes subalpinos elevada la bandera tricolor, abrió la era del Resurgimiento, encontró sentencia vana de muerte y escarnio de fingido suplicio. En el exilio, en las batallas del Parlamento, mártir, general, legislador por la libertad y por la independencia itálica, consumó toda la vida. Del liberticidio de 1821 en Roma Capital donde muere en honesta pobreza en el día 25 de diciembre de 1879 anhelando la redención de nuestras fronteras. A su hijo invicto, la ciudad de Chieri, por decreto del 26 de marzo de 1880".

28. Actas de la Junta comunal de Chieri, 17 de junio de 1880, Archivo Histórico Comunal de Chieri.

29. Giuseppina Romano escribió una biografía inspirada en "I miei ricordi", llamada *Episodii Della vita del Generale Giuseppe Avezzana,* Nápoles [1880].

30. "Roma, Capua, Saló, México y España, son testimonios inmortales de tu valor, de la ciudad de los fatales Césares, la libertad de Francia a Alemania disputada, defendiste en pelea magna".

Extracto del soneto de Alberto Cornaglia*, Al Gen. Avezzana, Fossano, 1897 en el primer centenario del nacimiento,* febrero de 1897.

con el discurso del 1874. Es interesante subrayar la búsqueda del espíritu y sentimiento patriótico que comprometieron su elección, no sólo política, sino de la existencia entera.

De frente a una carrera militar segura y protegida en el ejército y frente al episodio significativo y simbólico con el padre, Avezzana eligió un camino de dedicación, dispuesto de un impulso, quizás poco racional, pero correspondiente con un anhelo espiritual.

Su vida en América no fue un "paréntesis", sino una continuación de la elección revolucionaria y del principio romántico-nacional, sea en la guía de la milicia de Tampico para enfrentar "la locura de la reconquista colonial", sea en el acto de revindicar el honor italiano perdido debido a la traición de Picaluga, los que lo forzaron a participar en los acontecimientos de 1832-1833. La lucha patriótica continuó, incluso, en la patria de adopción, confluyendo en una "internacional del sentimiento nacional" que tuvo como lugar central Nueva York, ciudad donde convergeron muchos exiliados de las revoluciones europeas de 1849.

Los italianos Linati, Avezzana, De Attellis y Galli aportaron a México debates, planteamientos, experiencias y acciones de orden ideológico-revolucionarias comprendiendo que el país no había encontrado aún su estructura nacional y vivía ligado a su viejo pasado colonial. Expresaron esta visión a través de acciones intelectuales como en el caso de *El Iris* o mediante la acción militar como Avezzana. Por último, los actos conmemorativos en su ciudad natal testimonian la política de propaganda emprendida por la elite liberal hacia el Risorgimento como periodo fundante del estado nacional, a la afirmación de valores y una historia común en una visión "incluyente" de todos los protagonistas, también de los republicanos "mazziniani" y del mismo Avezzana.

Los "héroes" del Resurgimiento, como otros héroes nacionales en el mundo, serán entonces objeto de una celebración monumental y de encomio con ritos civiles de sacralización (intitulación de topónimos, estatuas, pilastras, lápidas conmemorativas, discursos) como parte de la creación de una identidad colectiva y nacional.[31]

31. Al final, deseo agradecer profundamente al profesor Franco Savarino, por sus consejos y sobre todo por la pasión y la dialéctica hacia el conocimiento que ahora ha devenido raro en este tiempo anónimo, mediado por la tecnología y encaminado hacia la despersonalización, al Cuerpo Académico que lo integra, a Yolanda Mondragón por el apoyo en la redacción y revisión del artículo, al doctor Vincenzo

Bibliografía

Aguilar, Manuel

1988 "Estado y Revolución en el proceso mexicano", en Gilly, Adolfo *et al*., *Interpretaciones de la Revolución Mexicana*, México, Nueva Imagen, pp. 109-134.

Abba, Giuseppe Cesare

1905 *Da Quarto al Volturno*, en Francesco Sclavo: Giuseppe Avezzana, commemorazione per l'anniversario della rivoluzione piemontese, anzi italiana dell' 11 marzo 1821, Roma.

Avezzana, Giuseppe

1881 *I miei ricordi*, Nápoles, Stamperia già Fibreno.

Jordan, J.

1826 *Serious Actual Dangers of Foreigners and Foreign Commerce*, Filadelfia.

Manno, Antonio

1879 *Informazioni sul 1821 in Piemonte*, Florencia, Tipografia della Gazzetta d'Italia.

Mazzini, Giuseppe

1863 *Scritti editi e inediti*, vol. VI, Milán, Daelli.

1915 *Scritti editi e inediti*, vol. XXII, Imola, Coop. Galeati.

Monroy Castillo, María Isabel

2004 *Sueños, tentativas y posibilidades: extranjeros en San Luis Potosí*, 1821-1845, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.

Reyes, Alfonso

1996 *Obras completas IX*, México.

Romano, Giuseppina

1880 *Episodii Della vita del Generale Giuseppe Avezzana*, Nápoles.

Semo, Enrique

1988 "Reflexiones sobre la revolución mexicana", en Gilly, Adolfo *et al.*, *Interpretaciones de la Revolución Mexicana*, México, Nueva Imagen, pp. 135-150.

Solá, Ángels

1984 "Escoceses, yorkinos y carbonarios: la obra de O. de Attellis, marqués de Santangelo, Claudio Linati y Florencio Galli en México en 1826", *Boletín americanista*, núm. 34.

Valadés, José *et al.*

1994 *Orígenes de la República Mexicana: la aurora constitucional*, México, UNAM.

Tedesco, dedicado a la custodia perenne del Archivo Histórico de Chieri.

De la dictadura necesaria a la democracia inoperante

La transición Díaz-Madero en la visión de la diplomacia italiana

Franco Savarino Roggero
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Introducción

La Revolución Mexicana atrajo desde su comienzo la atención de los observadores extranjeros, sorprendidos e interesados en seguir la secuencia de un cambio tan radical en un país que había llegado a ser visto como uno de los más avanzados y prósperos de América Latina. La caída de Porfirio Díaz bajo los golpes de la revolución fue especialmente sorprendente, no tanto por el relevo en sí —que tarde o temprano habría de llegar fatalmente, por simples razones de edad—, sino por el modo y la precipitación con que ocurrió.

En efecto, el dictador de México, considerado enérgico y "necesario", es decir, el único hombre capaz de mantener la paz en un país que había tenido, en el siglo XIX, fama de turbulento y que él había encaminado hacia el progreso, abandonó intempestivamente la escena política mexicana al comienzo de 1911 y le dejó lugar a Madero, quien intentó actuar una revolución política de tipo liberal democrático. Inicialmente Madero suscitó un entusiasmo popular genera-

lizado y obtuvo 98% de los votos en las elecciones de octubre. Sin embargo, para 1912 se había vuelto evidente, incluso a los ojos de muchos observadores extranjeros, que la "democracia" maderista no estaba funcionando y que el gobierno se estaba debilitando peligrosamente. Las insurrecciones antimaderistas de Zapata y Orozco fueron la señal de que el fuego revolucionario no estaba aún apagado, además la élite porfirista seguía en su posición de poder. En este contexto, la añoranza por el viejo régimen derrotado se difundió al compás con la disminución paulatina del prestigio de Madero, especialmente en el Congreso, en la opinión pública, en el ejército y entre el cuerpo diplomático extranjero [v. Aguilar Camín y Meyer, 1989:21-45].

Los observadores extranjeros, en general, lamentaron la desaparición del viejo orden porfirista, con su garantía de estabilidad y apertura al capital y a las influencias culturales externas. El escritor italiano Adolfo Dollero, autor de una importante guía general de México, *México al día*, escribió en 1914:

> México es sobremanera interesante en cualquier aspecto, y […] los treinta años de paz que le brindó al país el gobierno —aunque dictatorial— del general Díaz, han servido para crear una república vigorosa y llena de aspiraciones, hacia ella se dirige la mirada de las naciones que necesitan expandir su producción comercial, industrial y emigratoria [Dollero, 1914:I].[1]

Ante las divisiones, violencias y desórdenes de la nueva época "democrática", Porfirio Díaz fue resaltado como el mejor y más grande presidente de la historia de México. Esta nostalgia por el viejo régimen no es compartida, naturalmente, por todos los extranjeros: la Revolución Mexicana, iniciada por Madero, había suscitado reacciones favorables en los ambientes democráticos, socialistas y anarquistas. La llegada a México, en 1911, de Giuseppe "Peppino" Garibaldi —nieto del "Héroe de los dos mundos"—, para contribuir a la derrota de Díaz, simbolizó la reacción de simpatía que

1. El libro de Dollero es fruto de los extensos estudios y recorridos del autor por todo México entre 1908 y 1911 y quería ser una especie de guía general para uso de los viajeros y hombres de negocios en el país. Irónicamente, cuando se publicó por primera vez, en 1911, quedó rebasado en muchos aspectos por los cambios provocados por la revolución en curso. Adolfo Dollero nació en Turín, Italia, en 1872, recorrió varios países latinoamericanos, además de México, especialmente Cuba y Venezuela y escribió diversos libros sobre estos países. Murió en la Ciudad de México en 1936.

suscitó en Italia, y en otros países, la aventura liberadora y justiciera de la revolución.

La Revolución Mexicana —que derribó a una república liberal— también lanzó una señal que inició el desmoronamiento del viejo orden liberal decimonónico en otras partes del mundo. Formó parte, en efecto, de un amplio terremoto geopolítico que afectará especialmente a otras dos regiones: China (donde la revolución nacionalista de 1911 lleva a la caída del Imperio) y el Mediterráneo (donde la guerra entre Italia y Turquía, en 1911-1912, debilita al Imperio Otomano y prende la mecha de los conflictos balcánicos).

De 1911 a 1914 las potencias europeas y los Estados Unidos observaron, estudiaron y buscaron controlar la complicada situación mexicana para evitar el brote de tendencias radicales —que prefiguran lo que ocurrirá en Rusia en 1917— y para defender los intereses estratégicos en juego. Era común la preocupación por las inversiones, las propiedades y las colonias extranjeras en territorio mexicano, por el desorden, la suspensión de la legalidad y las tendencias nacionalistas y xenófobas que se manifestaban. El petróleo del Golfo suscitaba ansiedades geoestratégicas en vista del deterioro progresivo de las relaciones internacionales que llevaron al estallido de la guerra mundial. En 1914 la cuestión mexicana se insertó dentro de un juego geopolítico entre las dos coaliciones en guerra. Alemania intentó, sin éxito, atraer a México en su esfera de alianzas estratégicas contra la *Entente*. Por su lado, Inglaterra logró suscitar el alarmismo norteamericano por las actividades germánicas en la frontera y los integró en su alianza [Katz, 1998].

Las investigaciones de los últimos veinte años, que han logrado reconstruir con éxito la dinámica de las relaciones entre México y las principales potencias extranjeras en el periodo 1910-1917, pueden integrarse ahora con la documentación "menor" (en cantidad y relevancia política) que proviene de otros países. En este sentido, Italia representa un observatorio de gran interés sobre la Revolución Mexicana, y precisamente el análisis de la documentación diplomática italiana es el objeto de este estudio. El marco temporal que elegí es entre 1910 y 1912; estas fechas enmarcan el periodo entre la crisis y la caída del régimen de Díaz, y el ascenso al poder de la revolución de Madero.[2]

2. Este estudio tiene como antecedente una ponencia que presenté en el Congreso "Dos siglos de revoluciones en México" que se llevó a cabo en Morelia, Michoacán, del 17 al 20 de septiembre de 2008.

La documentación italiana es de especial interés por dos razones: primero, los ministros plenipotenciarios de Italia tenían contactos cercanos y frecuentes con la *classe politica* (porfirista primero y revolucionaria después), así pudieron acumular datos e impresiones de primera mano en los centros vitales del poder, y segundo, los juicios de los italianos fueron menos condicionados o distorsionados por la necesidad de defender poderosos intereses privados y nacionales en el país. La Legación de Italia, entonces, pudo proceder con más libertad, despreocupación y ecuanimidad en la labor de información respecto a lo que hacían sus homólogas estadounidense, británica, francesa, española y alemana. Es justamente este ángulo visual diferente el que quiero considerar en este ensayo. En cambio, descuidaré, por razones de espacio, otras variables, datos y posibles líneas analíticas: una extensión temporal más amplia, las observaciones de otros protagonistas expresadas en fuentes no diplomáticas (periódicos, libros), la situación de la colonia italiana en México, la actividad diplomática bilateral y su contextualización en el ámbito de las relaciones entre México y las demás potencias extranjeras. Muchos de estos temas y enfoques, de hecho, forman parte de mi estudio más extenso sobre las relaciones entre Italia y México [Savarino, 2003].

Relaciones diplomáticas

Antes de examinar los documentos elaborados por los diplomáticos italianos hay que definir algunas preguntas: ¿qué representó para ellos el porfiriato? ¿Cuándo y cómo detectaron la crisis del régimen de Porfirio Díaz? ¿En qué momento comprendieron que el fenómeno revolucionario era un hecho histórico irreversible? ¿Cuál fue su reacción frente a la inesperada rebelión de las masas populares? ¿Qué intereses defendían en ese momento para Italia? Intentaré dar respuesta a estas preguntas en los límites temáticos y de espacio de este ensayo.

La Real Legación Italiana en México, establecida en 1864,[3] estaba apoyada por algunos consulados y agencias consulares regionales (Acapulco, Chihuahua, Gómez Palacio, Guadalajara, Guaymas, Mazatlán, Mérida, Pue-

Sobre este tema también expuse, anteriormente, un trabajo preliminar en las "V Jornadas Internacionales de Estudios Italianos" en la UNAM, México.

3. Hay que recordar que la independencia de Italia fue en el 1861. Anteriormente existían relaciones entre México y algunos estados italianos, entre ellos el Reino Sardo (Piamonte).

bla, Salina Cruz, San Luis Potosí, Monterrey, Veracruz, Laguna de Términos y Tampico), así como por las diversas instituciones de la colonia italiana: la Cámara de Comercio (fundada en 1901), la Sociedad "Dante Alighieri" (1902) y la Sociedad Italiana de Beneficencia (1902). La Legación protegía los intereses y a las personas de una pequeña comunidad italiana, con menos de 10 mil integrantes, concentrados principalmente en la capital, en los grandes centros regionales como Monterrey y Guadalajara, y en algunas colonias agrícolas, especialmente la de Chipilo (Puebla).[4] Los capitales italianos invertidos en México se calculaban en 50 millones de pesos en 1911, una cantidad notablemente inferior a la de los capitales norteamericanos, británicos y alemanes [Aliotti, 1912:425-469]. Los intereses económicos de Italia crecieron con el tiempo, pero será solamente después de la Primera Guerra Mundial que por parte del gobierno italiano se intentará establecer un patrón de relaciones más sistemáticas y enfocadas en proyectos comunes, aun mediante misiones diplomáticas *ad hoc* [v. Savarino, *op. cit.*:53-59].[5]

Durante el periodo aquí considerado se sucedieron, en la Legación, tres ministros plenipotenciarios: el conde Cesare Ranuzzi Segni (1906-1909), el conde Annibale Raybaudi Massiglia (1909-1913) y el barón Carlo Aliotti (1912-1913). La biografía de estos diplomáticos es común entre los funcionarios del *Ministero degli Affari Esteri* (MAE) de esa época.[6] Casi todos eran nobles provenientes de familias de Italia del norte con tradición de servicio en el Estado.[7] Los documentos de la Legación Italiana en México se encuen-

4. Sobre Chipilo véanse José Agustín Zago B., *Los Cuah'Tatarame de Chipíloc* y José Benigno Zilli Manica y Renzo Tommasi, *Tierra y Libertad. L'emigrazione trentina in Messico*. El estudio más reciente es de Franco Savarino, "Un pueblo entre dos patrias. Mito, historia e identidad en Chipilo, Puebla (1912-1943)". Ver también un estudio más amplio sobre la comunidad italiana (incluyendo a Chipilo), Franco Savarino, "Bajo el signo del 'Littorio'. La comunidad italiana en México y el fascismo (1924-1941)".

5. Sobre la misión Garibaldi véase Franco Savarino, "El "otro" Garibaldi. Un emisario de Mussolini en México", en *Movimientos sociales, Estado y religión en América Latina, siglos XIX y XX*.

6. La gran parte de estas biografías es reunida en VVAA, *La formazione della diplomazia nazionale (1861-1915)*.

7. Ranuzzi Segni (1856-1947), nació en Bolonia, inició su carrera diplomática en 1884 como agregado en la Embajada de Berlín, desempeñó diversos cargos en Europa y América y abandonó el servicio diplomático en 1911 con el grado de ministro plenipotenciario de segunda clase. Raybaudi Massiglia (1853-1942), nació en Turín, inició su carrera en 1877 como cónsul en Odessa, desempeñó diversos cargos en el Medio Oriente, en África y en América y se retiró del servicio en 1915 con el grado de enviado extraordinario y ministro plenipotenciario honorario. Aliotti (1870-1923), hijo de padres italianos, nació en Esmirna (Turquía), inició su carrera como funcionario consular en Constantinopla, desempeñó diversos

tran localizados en el *Archivio Storico del Ministero degli Affari Esteri* (ASMAE) en el Palacio de la Farnesina, en Roma. Los más importantes de estos, hasta 1914, fueron seleccionados, recogidos e impresos en volúmenes inéditos para uso interno del MAE en la sección de los *Documenti Diplomatici a Stampa* en el ASMAE.[8]

El ocaso de una dictadura "necesaria"

En este punto examinaré una selección de algunos documentos significativos para la temática que nos concierne. El primer grupo se refiere al porfiriato y a su crisis, entre 1910 y 1911. Como es sabido, el desmoronamiento del régimen de Díaz se manifiestó alrededor de las celebraciones del Centenario de la Independencia y las controvertidas elecciones nacionales de 1910. Detrás del triunfalismo de un régimen que todo el mundo creía aún sólido (a pesar de las dudas e incertidumbres por la sucesión), el largo dominio de Porfirio Díaz sobre México estaba siendo desafiado y dentro de poco se caería estrepitosamente. El ministro italiano, Massiglia, reflejaba las sensaciones generales y se unió al coro de alabanzas al régimen porfirista. El 15 de febrero 1910 envió a Roma un informe donde se lee:

> El genio que ha presidido al fortalecimiento interno de México, a su desarrollo económico, así como al realce de su prestigio internacional, no se ha quedado dormido en sus laureles treintañeros y continua por la senda ya trazada desde hace mucho tiempo para completar un programa que puede describirse en pocas palabras: atraer con la paz interna los capitales necesarios al desarrollo económico del país o poner el mismo en grado de hacer frente a cualquier eventualidad.[9]

En otro informe a Roma, en abril de 1910, comentó que aun en la eventualidad de una desaparición del dictador, la *pax porfiriana* continuaría:

---

cargos en Europa y América y se retiró del servicio en 1922 con el grado de enviado extraordinario y ministro plenipotenciario de primera clase.

8. *Los Documenti Diplomatici a Stampa* (inéditos) no tienen que ser confundidos con los *Documenti Diplomatici Italiani,* la colección general que incluye toda la actividad de la diplomacia italiana hasta hoy.

9. Massiglia a mae, Messico, 14 de febrero 1910, Ministero degli Affari Esteri (MAE), *Documenti Diplomatici a Stampa* (DDS), Serie XXXIX, Messico 1902-1914, doc. 44. *Traduzco de aquí en adelante todos los documentos del italiano al español.

> Puedo equivocarme, pero el *statu quo* sería aun mantenido puesto que, [si] por alguna razón desapareciera de la escena el actual Presidente, son tales y tantos los intereses materiales vinculados a un régimen que perdura desde hace más de 30 años y que aseguró, además de la paz interna, un notable desarrollo económico para el País. Digo esto porque es sabido que la desaparición del hombre que personifica el período más brillante de la historia mexicana es la mayor pesadilla del capital extranjero invertido aquí […]. Pero ¿quien es la persona o el ente sobre cuya cabeza no está suspendida una o más espadas de Damocles?[10]

La gran reputación de que gozaba el general Díaz no era aun afectada por los primeros signos de deterioro del régimen (el antirreeleccionismo de Madero ya estaba ganando terreno). Los diplomáticos extranjeros (incluyendo el ministro de Italia) parecían incapaces de percibir la profundidad de la crisis y seguían confiando en las virtudes experimentadas del viejo presidente. La prensa italiana —en primer lugar el *Corriere Della Sera*, de Milán— seguía la misma pauta y simpatizaba unánimemente con Díaz.[11]

Antes de las elecciones del 26 de junio (donde se consumó el fraude que ratificó la séptima reelección de Porfirio Díaz para el periodo 1910-1916), Massiglia señaló a Roma que:

> Hay en el aire cierto olor a pólvora y las elecciones de este año no serán tan tranquilas como antes: el partido de oposición que emprendió la campaña "antireeleccionista" con una violencia tal que, desde el partido en el poder se reaccionó con los mismos métodos, hasta meter en prisión al candidato democrático a la presidencia, señor Francisco I. Madero con varios de sus seguidores; se asegura además que han sido descubiertos documentos comprometedores para sublevar el pueblo en ciertas ciudades y apoderarse de armas y municiones, pero esto podría ser también una escusa para legitimar estos arrestos. En el fondo no hay más que una intensa agitación electoral, inusitada para México que por veinticinco

10. Massiglia a MAE, Messico, 4 de abril 1910, DDS, Serie XXXIX, Messico 1902-1914, doc. 46.

11. V. Elisabetta Bertola, "*La revolución mexicana en el ocaso de la hegemonía europea*, los reportajes de un corresponsal italiano", *Historias*; e Ivano Cipriani, "*La Revolución mexicana en la prensa italiana*", en Memoria del Congreso internacional sobre la Revolución mexicana, México, El estudio de Bertola se concentra en la labor del corresponsal del Corriere Della Sera, el famoso periodista Luigi Barzini, enviado a México entre 1913 y 1914.

> años había renunciado a toda voluntad propia a favor de aquella suprema y poderosísima [voluntad] que llevó el país al grado de bienestar que todos admiran.[12]

Después de las elecciones Massiglia se mostró convencido de que "México ya tiene frente a sí otro periodo de paz y desarrollo económico".[13] Aseguraba que Díaz era perfectamente capaz de controlar el descontento popular: "no sería sorprendente que el general Porfirio Díaz ante esta nuevas dificultades [políticas] inesperadas recobrara el antiguo y enérgico vigor [que lo caracteriza] pues su temple toma ventaja en la resistencia".[14]

Sin embargo, las señales de crisis se multiplicaron entre la segunda mitad del año y los primeros meses de 1911, ya no se le podía restar importancia a los movimientos antiporfirirstas y menos exagerar la capacidad del régimen de controlarlos. Así, Massiglia comenzó a analizar más de cerca la situación y señaló las causas de la crisis en los errores y las debilidades estructurales del régimen. En el informe ya mencionado del once de junio 1910 señaló, con cierta perspicacia, algunos elementos fundamentales para entender lo que estaba pasando:

> […] el progreso de la instrucción entre los indígenas, las relaciones cada vez más estrechas y entre estos indígenas y los cada vez más numerosos extranjeros, el desarrollo de la gran industria con la consiguiente aglomeración de obreros, la difusión de la prensa con las noticias de la lucha cada vez más intensa en todo el mundo entre capital y trabajo, han modificado paulatinamente el espíritu de las masas y las volvieron menos pasivas que en el pasado. Pero de aquí a creer en una mutación de gobierno hay un abismo que los mismos opositores, por lo que puedo constatar, no sueñan siquiera poder superar. La agitación actual sin embargo servirá para ponerlos en evidencia.[15]

El análisis de Massiglia (quien aún no creía en un cambio político inminente) alcanzó a detectar las causas estructurales de la crisis en las mutaciones socioculturales provocadas por el proceso de modernización promovido

12. Massiglia a MAE, Messico, 11 de junio de 1910, DDS, Serie XXXIX, Messico 1902-1914, doc. 53.
13. Massiglia a MAE, Messico, 16 de julio de 1910, DDS, Serie XXXIX, Messico 1902-1914, doc. 55.
14. Massiglia a MAE, Messico, 11 de junio de 1910 DDS, Serie XXXIX, Messico 1902-1914, doc. 53.
15. Massiglia a MAE, Messico, 11 de junio de 1910, DDS, Serie XXXIX, Messico 1902-1914, doc. 53.

por Díaz. Estas mutaciones provocaron efectos secundarios no previstos y no queridos que desgastaron y deslegitimizaron el sistema político porfirista. Volvieron obsoleto el viejo autoritarismo liberal elitista que era incapaz de sobrellevar la crisis. Este fue el resultado de un desfase entre el desarrollo económico y el desarrollo político que condujo al país hacia una fractura violenta y al desmoronamiento del sistema.

La ruptura finalmente ocurrió en noviembre con el lanzamiento público de la revolución por Madero según el Plan de San Luis. El 19 y el 25 de noviembre los informes de Massiglia a Roma contenían un análisis minucioso de las causas de la rebelión en curso. Ante todo, el ministro de Italia aún no creía que lo que estaba ocurriendo fuera una revolución social. "Todo esto [que está sucediendo] es grave, gravísimo […]; pero no es el indicio de una revolución general o parcial porque el prestigio del general Díaz es todavía muy fuerte".[16] Se mostraba escéptico sobre la posibilidad de que el movimiento se extendiera a las masas populares pero señaló correctamente que el sector más inquieto era la clase media:

> […] son ya inmensos los intereses nacionales y extranjeros vinculados al orden público y no hay ninguna razón económica urgente que pueda levantar las masas, que también fueron beneficiadas por una administración que supo mantener por treinta años la tranquilidad interna y la paz externa. Son más bien las masas que más se aprovechan [del régimen de Díaz] por la abundancia de trabajo disponible, y con esas la pequeña clase alta […]. No ocurre esto con las clases medias que, al no poseer bienes propios, no pueden enfrentar el encarecimiento de la vida con sus salarios o ejercicios profesionales. Entre estas clases [medias] se encuentra la intelectualidad mexicana que, además, no ve ninguna forma de salvarse ya que es impedida por la oligarquía dominante de participar activamente en la vida pública.[17]

Massiglia logró individuar algunos elementos esenciales, orgánicos, de la ecuación revolucionaria, pero su análisis era aún limitado y parcial. Es cierto que la clase media era la que coordinaba y conducía el movimiento antipor-

16. Massiglia a MAE, Messico, 19 de noviembre de 1910, DDS, Serie XXXIX, Messico 1902-1914, doc. 64.
17. Massiglia a MAE, Messico, 19 de noviembre de 1910, DDS, Serie XXXIX, Messico 1902-1914, doc. 64.

firista, pero las clases populares también se vieron involucradas por razones tanto políticas como económicas. El problema de la tierra, por ejemplo, no aparecía en el informe del ministro italiano y tampoco las relaciones difíciles y conflictivas de trabajo en el incipiente mundo industrial mexicano, amén de las injusticias que existían en el trato entre trabajadores mexicanos y extranjeros.

El informe del 25 de noviembre finalmente abordó con detalle las debilidades del régimen. Señaló la forma de gobierno personalista y autocrático, la omnipotencia de las oligarquías, el anquilosamiento del sistema de sucesión en los cargos públicos, especialmente en el ámbito regional. Los gobernadores inamovibles, en particular, son contestados junto con las oligarquías y los caciques regionles y locales. La gota que derramó el vaso fue, en fin, la impopular elección del vicepresidente Ramón Corral en lugar del popular y carismático Bernardo Reyes.[18] Lo que es peor, según Massiglia fue la incapacidad de Díaz de darse cuenta de la magnitud de la crisis y tomar medidas adecuadas para resolverla. En una conversación personal con Díaz en abril de 1911 el ministro italiano fue sorprendido por las palabras del presidente. Díaz "se muestra ciego frente a toda evidencia y considera todavía como un movimiento de bandidos lo que es un verdadero levantamiento del país cansado de un régimen inmutable. Los bandidos no son más que el corolario y complemento [de la rebelión popular]".[19]

Para ese entonces ya era demasiado tarde para tomar medidas eficaces. Frente al avance de la revolución maderista, Massiglia decía que había que aceptar la inminente caída del régimen y salvaguardar los intereses económicos y geopolíticos italianos en el país, que peligraban por la insurrección general. El cuadro de la situación era preocupante:

> No pasa día sin que en un punto u otro de la república no suceda un acto de rebelión o de saqueo, ya que el movimiento político insurreccional iniciado por Francisco I. Madero en el Norte fue un excelente pretexto para muchos para robar las haciendas aisladas, apoderándose sobre todo del ganado. […] Las colonias extranjeras que más sufren los tiroteos en el Norte, el vandalismo en el Centro y en el Sur, el desorden en todos lados son, se entiende, las que concentraron desde

18. Massiglia a MAE, Messico, 25 de noviembre de 1910, DDS, Serie XXXIX, Messico 1902-1914, doc. 66.
19. Massiglia a MAE, Messico, 2 de abril de 1911, DDS, Serie XXXIX, Messico 1902-1914, doc. 121.

> hace años el mayor volumen de negocios, es decir la norteamericana en el sector minero, ferrocarrilero y comercial, la alemana en el alto comercio, la española en la producción agrícola y la francesa en el sector industrial.[20]

Después del caos social interno, el mayor peligro para México era la intervención de Estados Unidos. En febrero Massiglia escribió a Roma que:

> Al menguar el prestigio [del Presidente] y al ser sacudido el principio de autoridad con un territorio tan extenso y una población superior a 15 millones [de personas], se desencadenan todas las ambiciones reprimidas y toda clase de deseos, regresa el terrorismo, [se extiende] el caos y con el caos la intervención extranjera y con la intervención la desaparición del último dique a la penetración norteamericana del Polo norte al Ecuador.[21]

El temor a la intervención de Estados Unidos fue constante a lo largo de todo el periodo revolucionario (e incluso después, en los años veinte). En un artículo en *Il Corriere Della Sera*, Luigi Barzini (corresponsal en México del periódico) advirtió, más tarde, al público italiano que "del Norte desciende el águila americana con sus inmensas alas desplegadas" [Barzini, 1913].[22] De hecho, la intervención norteamericana sucedió, efectivamente, manifestándose en dos episodios: la ocupación militar de Veracruz en 1914 y la expedición contra Villa en Chihuahua en 1916. Massiglia elogió la actitud responsable de Porfirio Díaz, quien para evitar enfrentamientos con Estados Unidos llegó rápidamente a un pacto con Madero. Fue precisamente esta preocupación patriótica —opina Massiglia— la que llevó al viejo general Díaz a firmar la capitulación del régimen el 21 de mayo de 1911.[23]

Los dilemas de Madero

La salida de Díaz del poder y del país (hacia el exilio en Francia) marcó la transición a una nueva etapa de la historia mexicana que continuó hasta el

20. Massiglia a MAE, Messico, 6 de marzo de 1911, DDS, Serie XXXIX, Messico 1902-1914, doc. 97.
21. Massiglia a MAE, Messico, 19 de febrero de 1911, DDS, Serie XXXIX, Messico 1902-1914, doc. 80.
22. Luigi Barzini, "C'è del rumore in Messico. Le esagerazioni della dottrina Monroe", *Corriere della Sera*, Milán, n.338, 4 de dicembre de 1913, cit. en Bertola, "La Revolución…", *op. cit.*, p.32.
23. Massiglia a MAE, Messico, 2 de abril de 1911, DDS, Serie XXXIX, Messico 1902-1914, doc. 121.

asesinato de Carranza y el ascenso al poder de Obregón, en 1919. El segundo grupo de documentos que aquí se examinan son sobre el periodo inicial de la época revolucionaria protagonizada por Francisco Ignacio Madero.

En la primavera de 1911, próximo a llegar al poder, Madero buscaba tranquilizar las potencias extranjeras sobre los objetivos de su movimiento revolucionario. La Legación de Italia en Washington recibió por correo una carta de Madero a finales de marzo. En esta carta el jefe de la revolución explicaba que la "insurrección nacional del pueblo mexicano era justa, patriótica" y necesaria" para restaurar el orden constitucional después de la dictadura porfirista. Asimismo, agregaba que los extranjeros no tenían nada que temer, que sus intereses serían defendidos y que los prejuicios que resultaran de la revolución serían compensados. El ministro italiano en Washington, Cusani, reenvió la carta, sin contestar, a Madero, pero hizo una copia que envió a Roma junto con un informe el 1de abril.[24] La misma carta (que estaba escrita a máquina) fue enviada por Madero también a los representantes diplomáticos de las principales potencias extranjeras en los Estados Unidos.

La revolución se impuso definitivamente en el mes de mayo. Díaz se fue al exilio rumbo a Francia en el vapor *Ipiranga*. Una semana después, el 7 de junio, Madero entró triunfalmente en la Ciudad de México. Fue elegido presidente constitucional en octubre con un apoyo multitudinario. La presidencia de Madero (1911-1913) suscitó una gran desconfianza entre el cuerpo diplomático extranjero y alentó una cantidad de reflexiones negativas sobre varios aspectos del sistema político, e incluso el carácter cultural y racial del pueblo mexicano. La figura de Madero también perdió en poco tiempo su prestigio entre la clase dirigente mexicana por su incapacidad —reconocida por muchos— de enfrentar una situación política difícil, deteriorada, llena de pasiones, intereses y objetivos contradictorios.

La desilusión, la contestación y el consiguiente aislamiento de Madero marcaron la pauta de la transición democrática [v. Meyer, 1991:45-49]. El héroe triunfador de 1910-1911 se convirtió, paulatinamente —en la imagen popular—, en un presidente idealista, ingenuo e inexperto, demasiado conservador para unos, demasiado radical para otros. Fue visto como excesivamente prudente, liberal y sobre todo incapaz de encauzar de manera eficaz

24. Cusani a MAE, Washington,i de abril de 1911, *DDS*, Serie XXXIX, Messico 1902-1914, doc. 118.

el rumbo del país. Se puede detectar muy bien la evolución de esta imagen en los documentos.

El nuevo ministro Aliotti logró entrevistarse en muchas ocasiones con Madero; en 1912, tuvo largas conversaciones con el nuevo presidente. En septiembre envió a Roma un largo informe con sus impresiones y consideraciones sobre el personaje:

> Francisco Madero se muestra a los íntimos un entusiasta por los principios de igualdad social, de libertad popular, de progreso humanitario en todas sus formulaciones más abstractas. Pero no satisfecho de pensar, el presidente quiere también actuar, y se dirige a las masas populares para elevarlas con la conciencia de su destino, con la educación en sus facultades sofocadas bajo el peso de una tiranía y de una ignorancia seculares […]. Él cree que tiene que luchar derramando incluso su sangre para contribuir a la dura tarea de dar instituciones democráticas al pueblo mexicano. […] Para realizar su programa este patriota bueno y sincero […] no impuso su poder sobre sus enemigos, como lo hizo inexorablemente Porfirio Díaz […]. Así fue blando y generoso contra sus enemigos, demasiado blando y generoso […]. Siempre se opuso a la supresión de la libertad de prensa y permite a los periódicos de oposición lanzarse en las más vulgares insolencias, en las más graves calumnias contra el primer magistrado del Estado […]. Es así como en las recientes elecciones [federales…] Madero peleaba [con sus partidarios] para impedir cualquier alteración de las urnas o de la libre voluntad de los electores.

Aliotti consideraba estas virtudes de Madero éticamente nobles pero políticamente desastrosas en un país aún no preparado culturalmente para ejercer la democracia. Entonces, sugirió a Madero adoptar medidas de emergencia que llevaran a reestablecer el orden público, incluyendo la mano dura con la oposición, la limitación de la libertad de prensa y las reformas económicas más urgentes para el país. Concluyó su relación con un retrato del presidente que coincidió, a grandes líneas, con la memoria histórica que tenemos de Madero:

> Así se muestra el hombre [Madero] en la vida íntima: modesto, sincero, patriota, lleno de valor y de fe, y si le faltan ciertos talentos muy útiles en la vida práctica y en el arte de gobierno, lo cierto es que aun muchos de sus enemigos le reconocen

> su honestidad privada y su lealtad política. Así, a pesar de la guerra civil y la crisis que afecta a toda clase social, la mayoría del pueblo estima y ama a "Don Panchito". ¡Si esto bastara para asegurar la paz interna y el prestigio del Gobierno! Además de leer a Tito Livio, a los enciclopedistas y a Jean-Jacques Rousseau, Madero debería leer y meditar las obras de Maquiavelo y la vida de los hombres de nuestro *Risorgimento*.[25]

En pocas palabras, Madero era "un visionario" animado por buenas intenciones, pero ingenuo e inexperto administrador de la cosa pública en un momento de crisis profunda en la transición política que experimentaba el país. En particular lo que Madero se mostró incapaz de dominar fue —más aún que el descontento de los militares y de la vieja clase dirigente porfirista— el movimiento de las masas populares, agitadas y desilusionadas por la inacción y la moderación excesiva del nuevo gobierno. Es decir que Madero —según la visión de Aliotti— no logró controlar ni mucho menos frenar la revolución social que ya tenía una vida propia y no podía apaciguarse con meras reformas políticas limitadas.

Epílogo: el peligro de la revolución popular

El símbolo del peligro revolucionario es el caudillo Emiliano Zapata, cuyo levantamiento en el estado de Morelos —muy cerca de la capital del país— suscitó cada vez más los temores de los observadores extranjeros. La rebelión zapatista, en efecto, con el Plan de Ayala, el radicalismo agrario y municipal y la movilización armada de los campesinos pobres lanzaba una señal inquietante sobre la consistencia y la durabilidad del gobierno revolucionario maderista.

A finales de 1911 Zapata fue descrito por Massiglia como "un hombre célebre por sus hazañas de bandido", jefe de "algunas bandas de malhechores" activas en el estado de Morelos. Recomendaba a Madero truncar cualquier relación con ese delincuente odioso para la "población bien pensante".[26] El nuevo ministro, Aliotti, repitió en forma más enfática los juicios de Massiglia y señaló, en un informe a Roma, el peligro del "jefe de los bandidos Zapata,

25. Aliotti a MAE, Messico, 10 de septiembre de 1912, DDS, Serie XXXIX, Messico 1902-1914, doc. 184.
26. Massiglia a MAE, Messico, 27 de octubre de 1911, DDS, Serie XXXIX, Messico 1902-1914, doc. 152.

verdadero salteador, culpable de los delitos más horrendos, a la cabeza de bandas improvisadas [de asaltantes] sedientas de lujuria".[27]

El zapatismo, expresión de una rebelión social subterránea, campesina e indígena, con referentes ideológicos anarquistas, fue visto por los ministros italianos como la peor de las calamidades, la aparición de instintos primordiales de ferocidad contra la "gente de razón", la propiedad privada, las buenas costumbres, la reputación del país y la civilización. En una nota de la Legación a Roma en mayo de 1912 se explicó que las bandas insurgentes de Zapata estaban integradas por:

> […] una clase heterogénea de mestizos e indios medio civilizados […], elemento no confiable sin otro instinto de solidaridad o de colaboración que la asociación momentánea para desposeer o ahuyentar a los más afortunados con todos los medios lícitos e ilícitos.

Los elementos más peligrosos, sin embargo, se escondían "en los arrabales de la sociedad o en las inmensas campiñas y las montañas donde son mayoritarias esas tribus indias que no tienen ninguna idea de patria". "Estos indígenas viven todavía hoy con la mentalidad primitiva de la vieja civilización autóctona, solo superficialmente influenciada por la religión cristiana y la civilización moderna". En consecuencia:

> Entre estas masas amorfas donde prevalecen todavía los instintos salvajes y rudimentarios, es fácil para los aventureros sin conciencia de las clases más altas, para los ambiciosos turbulentos incapaces de mejorar su suerte con las artes de la paz, reunir en los momentos de vacilación y debilidad del Gobierno a unas bandas que recorren el País para saquear haciendas, violar mujeres y quemar aldeas.[28]

El tema del saqueo como principal motivación de los insurgentes del sur es constante en los documentos de la legación. Un año después (mayo de 1913), Aliotti informó a Roma que:

27. Aliotti a MAE, Messico, 10 de mayo de 1912, DDS, Serie XXXIX, Messico 1902-1914, doc. 178.
28. Aliotti a MAE, Messico, 10 de mayo de 1912, DDS, Serie XXXIX, Messico 1902-1914, doc. 178.

> Una lucha feroz se ha librado en el vecino Estado de Morelos donde la gran mayoría de la población rural es notoriamente adicta al más desenfrenado y cruel bandidaje, que lleva el nombre de *zapatismo*, por el jefe más conocido de las numerosas bandas […]. Con el pretexto de la reivindicación de las tierras usurpadas por los grandes latifundistas, pretexto degenerado en asociación de delincuentes, los zapatista o mejor algunos de sus jefes agitan las más sangrientas pasiones populares para correr al saqueo, al incendio, al asesinado aun de los más pacíficos inocentes y a la violación de mujeres.[29]

Este tipo de comentarios, tan drásticos y tan poco disponibles a comprender las razones de "los de abajo", son característicos de todo el periodo entre 1911 y 1919. A partir de 1917, además, estos movimientos populares se pintaron de rojo y asumieron los rasgos del "bolchevismo" internacional. Lo que antes era sólo salvajismo y anarquía, más tarde se convertiría en la barbarie bolchevique.

Lo más interesante aquí es la mutación en la percepción que los italianos tenían de las masas populares mexicanas, indígenas en particular. Durante el porfiriato estas masas eran vistas generalmente como elementos pasivos, retrasados, primitivos, que había que convertir progresivamente a los hábitos de vida más modernos mediante la educación, el ejercicio de los derechos ciudadanos y el trabajo. La visión que se tenía de estos sectores sociales era más bien paternalista que clasista o racista, dejaba espacio para cierto optimismo liberal y positivista que conformaba el ambiente ideológico del régimen. Con la revolución, en cambio, se pasó a otra perspectiva mucho más pesimista, con la pérdida de la anterior confianza en la posibilidad de un progreso ordenado de la sociedad. Al contrario, se destacará la irremediable composición racial de las masas populares (indias, mestizas) como la causa principal del desencadenamiento de impulsos feroces y primitivos.

Esta es, finalmente, la emersión de un México arcaico y salvaje que se había escapado momentáneamente del control de las clases dirigentes criollas y a la hegemonía cultural europea. Reestablecer este control a cualquier precio estará en los deseos de los representantes diplomáticos extranjeros. Este objetivo los llevará a celebrar la caída y muerte violenta de Madero en 1913

29. Aliotti a MAE, Messico, 5 de mayo de1913, DDS, Serie XXXIX, Messico 1902-1914, doc. 231.

durante el sangriento golpe de Estado de la "Decena trágica", con la solución esperada de la dictadura militar para restaurar el orden y volver al redil las masas desbordadas y sin control desde 1910. El nuevo hombre fuerte fue Victoriano Huerta "animado por el más vivo amor por su país y admirado por su energía y su coraje",[30] así lo describe en un informe el ministro italiano Cambiagio, es bienvenido con la esperanza de que reestablezca la paz perdida desde la débil e inoperante "democracia" maderista. La caída de Huerta causará una decepción que llevará de nuevo a un periodo de turbulencia, con prejuicios causados más por la nueva facción dominante constitucionalista, indisciplinada y proclive al saqueo, que por las huestes "primitivas" de los rústicos aldeanos del sur.

Bibliografía

Aguilar Camín, Hector y Lorenzo Meyer

1989 *A la sombra de la Revolución mexicana*, México, Cal y Arena.

Aliotti, Carlo

1912 "Le relazioni commerciali tra l'Italia ed il Messico", *Bollettino del Ministero degli Affari Esteri*, Roma, septiembre, pp.425-469.

Bertola, Elisabetta

1983 "La revolución mexicana en el ocaso de la hegemonía europea, los reportajes de un corresponsal italiano", *Historias*, México, núm. 4, abril-diciembre, pp.29-47.

Cipriani, Ivano

1991 "La Revolución mexicana en la prensa italiana", en *Memoria del Congreso internacional sobre la Revolución mexicana*, México, INEHRM-Gobierno de San Luís Potosí, pp. 447-456.

Dollero, Adolfo

1994 *Il Messico d'Oggi*, Milán, Hoepli. [*México al Día. Impresiones y Notas de Viaje*, México, Librería de la Vda. De C. Bouret, 1911].

Katz, Friedrich

1998 (1981) *La guerra secreta en México*, México, Era.

Meyer, Jean

1991 *La Revolución Mexicana*, México, JUS, 1991.

30. Cambiagio a MAE, Messico, 17 de enero de 1914, DDS, Serie XXXIX, Messico 1902-1914, doc. 318.

Savarino, Franco

2003 *Messico e Italia: relazioni politiche e diplomatiche nell'epoca del fascismo, 1922-1942*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores.

2006 "Un pueblo entre dos patrias. Mito, historia e identidad en Chipilo, Puebla (1912-1943)", en *Cuicuilco*, vol. 13, núm. 34, enero-abril, México, pp. 277-291.

2002 "Bajo el signo del 'Littorio'. La comunidad italiana en México y el fascismo (1924-1941)", *Revista Mexicana de Sociología*, año LXIV, núm. 2, abril-junio, pp.113-139.

Savarino, Franco y Alejandro Pinet (Coords.)

2009 *Movimientos sociales, Estado y religión en América Latina, siglos XIX y XX*, México, ENAH/AHCALC.

VVAA

1987 *La formazione della diplomazia nazionale (1861-1915)*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.

Zago, José Agustín

1998 *Los Cuah'Tatarame de Chipíloc*, Puebla, Edición del autor.

Zilli Manica, José Benigno y Renzo Tomáis

2001 *Tierra y Libertad. L'emigrazione trentina in Messico*, Trento, Giunta della Provincia Autonoma di Trento.

La arquitectura como instrumento conformador de los ideales del Estado mexicano revolucionario

Elisa M. T. Drago Quaglia
Universidad Autónoma Metropolitana /
Universidad Nacional Autónoma de México

A finales del siglo XIX y principios del XX, el avance tecnológico y la imagen proyectada de la modernidad[1] representaron la visión perfecta de un mundo idílico totalmente renovado. Utopía que se exteriorizó como una invitación a la creación de un futuro más justo y mejor. Una promesa que habría de verificarse en un cambio cultural radical de los modos de vida conocidos y aceptados y, por encima de todo, se presentó como un augurio de bienestar social. Pero acotar y definir esta modernidad tomando en cuenta solamente lo que en progreso se refiere como avance técnico y tecnológico, para ser utilizada como una medida del momento histórico, como

1. Sin caer en retóricas del uso del concepto de "modernidad", que se ha utilizado a lo largo de la historia de la humanidad como "lo nuevo", en éste ensayo lo proponemos como concepto del marco del avance tecnológico y filosofía predominante, así como meta a cumplir durante todo el siglo XX. Meta que abarcaba también aspectos sociales, no sólo técnicos, puestos a tela de juicio si se pudiera poner en tela juicio o no, si éstos se alcanzaron, tomaremos los primeros, los tecnológicos, como sorprendentes, y los segundos, los sociales, como marginados y no alcanzados.

si fuera una fotografía congelada en el tiempo y plasmar así el *pensamiento de una época*, sería una visión del todo parcial e incompleta.

Dentro de la perspectiva del mundo contemporáneo, se puede definir e individuar a un *pensamiento de época* mediante la transformación progresista y progresiva de los modos de vida conocidos. Este es un cambio que se identifica en cuanto a una coyuntura generalizada y coincidencias precisas a los avances tecnológicos con respecto a las modificaciones radicales en el quehacer político, cultural, social y económico y que, además, se puede sintetizar como la forma de conocimiento alcanzado y aplicado durante un periodo definido de tiempo. Estos lapsos temporales son comúnmente catalogados como momentos paradigmáticos o de crisis entre dos periodos que los hacen distintos a ellos y que sirven como puente de transición entre ellos.

Las manifestaciones artísticas, plásticas y, por ende, la arquitectura, son las más sensibles y entusiastas para recibir las innovaciones y se encuentran fuertemente motivadas por la novedad y el cambio, la diversidad y la identificación particular con respecto al pasado y, casi siempre rechazando y criticando abiertamente las propuestas de las generaciones anteriores.

La literatura y la pintura generalmente son precursoras de ideas y se encuentran, temporalmente hablando, con algún tiempo de ventaja con respecto a las demás artes y a la arquitectura, esto es debido, principalmente, a razones prácticas de rapidez del modo de manifestarse físicamente. La pluma, el papel y el lienzo son inmediatos, transportables, y las ideas se propagan con más fluidez. La arquitectura, sin que quede asentado en estas líneas que sea una forma de arte,[2] tiene tiempos distintos, un poco más lentos, y depende de factores sociales de aceptación mucho más complejos, además, claro está, de la capacidad técnica de la economía y de la necesidad de uso que implica.

Las *formas de poder*[3] han utilizado, desde tiempos inmemorables, a los objetos arquitectónicos como una materialización de ideas representativas y recordatorios impositivos de esas formas de poder en específico. Los vestigios

2. Los objetos urbanos y arquitectónicos poseen la capacidad de evocar emociones positivas y negativas, de provocar fruición y deleite estético, es por esto que se acerca mucho a los campos exclusivos del arte, sin embargo, los valores propios de la arquitectura se inscriben dentro de los conceptos de habitabilidad y uso referido, diferencia básica con respecto a las demás artes que no tienen una connotación de servicio.

3. Político, económico, religioso, etcétera.

y las ruinas que han sobrevivido a lo largo del tiempo, junto con los objetos tecniles, son los que nos permiten hoy en día acercarnos y reinterpretar los hechos del pasado donde se ha perdido o destruido la memoria colectiva y la historia oral o escrita mediante la asignación de usos específicos (o supuestos). Este método de aproximación a los objetos urbano-arquitectónicos sirve como una herramienta de interpretación y de comparación con aquellos que siguen partícipes en nuestra vida cotidiana, que son entendidos, usados y por lo tanto, vivos. La analogía se realiza a partir de usos y funciones conferidos específicos conocidos que se derivan a su vez de necesidades inmediatas, mensajes, códigos y soluciones para satisfacerlas. A todo esto se le puede llamar como la semiótica del espacio arquitectónico y de los hechos urbanos y que es un artilugio para la creación de memoria colectiva, invención de héroes y conmemorar hechos del pasado que remitan a formas del poder presentes mediante la construcción de edificaciones, monumentos ordenadores urbanos y espacios habitables referentes. Es una forma de propaganda visual, táctil, perspectiva, habitable y funcional inmediata, remitente y forjadora de ideas.

El pensamiento revolucionario no estuvo exento de esta artimaña y echó mano del recurso edificatorio masivo para la creación e invención de identidades y memorias que establecieran y fortalecieran sus ideas y sus bondades, garantizando así su permanencia en el poder. A su vez, las manifestaciones plásticas y edificaciones tuvieron diferentes formas de construirse y albergar los ideales mismos del pensamiento revolucionario y al mismo tiempo podrían ser ejemplificados en dos enfoques de imaginarios colectivos. El primero fue la proyección de la visión externa (o extranjera) idealizada del México moderno, y el segundo, la visión interna (nacional) de consenso, conformación e invención de identidad de "lo mexicano".

La proyección externa se vio plasmada mediante la participación en ferias y exposiciones con pabellones que permitieran crear una imagen de México en el mundo, tal fue el caso de las participaciones y colaboraciones en las *Exposiciones Universales.*

Las exposiciones universales y los edificios que albergaron, además desde el punto de vista general, son el ejemplo y un parámetro para entender y comprender la fascinación hacia el "progreso" tecnológico y como la mate-

rialización de las nuevas ideas tectónicas.[4] Cabe mencionar que estos enormes complejos que contenían los distintos pabellones participantes ocasionaron un gran impacto urbano y derrama económica en las ciudades que los albergaron, demostrando una vez más que los objetos urbano-arquitectónicos fueron utilizados como una declaración de las formas de poder y de servir como una perfecta excusa para sanear y reactivar ciertas zonas marginales, concepto que es ampliamente expuesto por Mauricio Tenorio en su libro, *Artilugio de la nación moderna*. Las primeras ferias y exposiciones universales, de distinta índole, se comenzaron a celebrar a mediados del siglo XVIII, sin embrago, cabe mencionar que fue a partir de la segunda mitad del siglo XIX que la frecuencia de dichas exposiciones se incrementó considerablemente,[5] coincidiendo con el ingreso de la época de las máquinas y de la industrialización y las mutaciones paulatinas de las formas de vivir que conllevó.

> Las exposiciones mundiales eran representaciones universales y conscientes de lo que se creía el progreso y la modernidad, y por ello eran al mismo tiempo el cometido y la interpretación ideal de la ciudad moderna. Tales exposiciones querían ser la demostración perfecta de esas creencias y a menudo sus vestigios se volvían los símbolos de las ciudades modernas [Tenorio Trillo, 1996:14].

Fue en este marco donde las exposiciones universales se presentaron con un tono festivo, más parecido a grandes ferias de pueblo con enormes atracciones y fenómenos, el lugar donde exhibían lo que se podría considerar lo más representativo y, por llamarlo de algún modo, los elementos definidos de identidad y sobre todo de modernidad y vanguardia que constaban en cada nación representada y participante. Todos los espacios arquitectónicos que albergaban las manifestaciones y los elementos culturales, artísticos, tradicionales, artesanales que conformaban cada pabellón no eran absolutamente

4. Se entiende por tectónica al avance tecnológico exclusivo en la aplicación a la construcción, ya sea en el uso, invención y descubrimiento de nuevos materiales, técnicas e ingenierías para la edificación.

5. Por un periodo de 80 años, desde mediados del siglo xix hasta finales de la década de los treinta del siglo xx, se verificaron exposiciones universales de diversa índole todos los años y por todo el mundo y varios años se realizaron contemporáneamente hasta siete de éstas. El clímax de este periodo febril y fascinado por los adelantos tecnológicos, técnico y tectónicos corresponde, también, al momento de cambios radicales de la cultura y la entrada al siglo xx: un momento de 50 años que reconfigurarán el modo de vida, de pensar, las artes, la política de todo el planeta.

casuales: todos y cada uno de ellos estaban cargados de una fuerte dosis de ideología política y manifestación de poderío disfrazado de *nacionalismo*.[6] Cada edificio estaba compuesto por distintas salas que fueran capaces de mostrar, mediante recorridos, exposiciones y elementos compositivos, la cultura local, geografía, costumbres, historia, recursos naturales y artesanías sin perder nunca de vista este doble binomio conformador del recinto espacial: *modernidad-nacionalismo.* Objeto arquitectónico, entorno urbano inmediato y objetos mostrados debían funcionar como uno solo, símbolo de sí mismo. Cabe mencionar que el ser partícipes del mundo "moderno" estaba totalmente ligado a la imagen de poder económico del país en cuestión, fortaleza y, por lo tanto, progreso tecnológico.

Desde la época de Porfirio Díaz México estuvo presente en varias de estas exposiciones, imprimiendo en cada una de sus participaciones edificaciones reflejo de la imagen para las élites en el poder, y no como un sentimiento y una realidad generalizada por la mayoría de sus habitantes. Durante este periodo la ideología permeada estaba completamente insertada con la cultura de la Ilustración y del academismo más riguroso con marcadas influencias y alusiones a los estilos[7] predominantes en Europa. El México representado no correspondía al de origen indígena ni mucho menos al doloroso pasado prehispánico de una cultura sometida. La arquitectura representada simplemente seguía la tendencia ecléctica del periodo, donde reinterpretaciones estilísticas y mezcla de inspiraciones del pasado eran adecuados al pensamiento englobado en el mundo. Es en este momento donde las influencias extranjeras del manejo del espacio arquitectónico y los materiales se encontraban en una etapa de experimentación plástica y estructural en la aplicación de los elementos constructivos novedosos, la libertad que ofrecían y la diversidad de usos conferidos parecían no tener límites y es por eso que surgen tantas y variadas propuestas, fenómeno que, como se ha mencionado antes, es extensivo a todas las manifestaciones de las artes con sus diferencias temporales.[8]

6. Sobre nacionalismo véase Anderson, [1983]; Gellner, [1991], [1997].

7. El "estilo" como tal y seguir las modas de los agregados plásticos del eclecticismo no tenían una connotación negativa, era la tendencia del momento y por lo tanto considerado de buen gusto y modernidad.

8. Por ejemplo, la descomposición de los planos que en las artes figurativas se proponen a principio del siglo xx son posibles hoy en día, casi 100 años después.

Ya entrado el nuevo siglo y coincidiendo con hechos históricos clave que provocaron el momento paradigmático fue cuando se cuestionaron las tendencias y el eclecticismo del siglo XIX, se hizo evidente entre las generaciones el rechazo hacia éste, las limitaciones y la rigidez. La búsqueda de libertad y la ruptura con los yugos del pasado, desde el proceso de diseño y el modo de concebir y recrear los objetos arquitectónicos, se empezaron a verificar con los primeros ensayos hacia nuevas posibilidades plásticas y arquitectónicas que derivarían en la tan anhelada y peleada "verdad arquitectónica", propia de los nuevos materiales: concreto armado, acero y vidrio.[9]

Después de la lucha armada de la Revolución Mexicana, México retomaría a participar en las exposiciones universales, siendo ésta la que se impondría como la nueva ideología que se transformó en una búsqueda y una confirmación de los valores de un "Nuevo Estado" naciente. Un México revolucionario poseedor de una cultura cosmopolita, con un territorio físico definido, una identidad nacional definida y, por lo tanto, con expresiones pláticas y artísticas propias, así como una arquitectura local y representativa definida. Ideología e ideales que abrazaron y aclamaron, desde un principio, todos los intelectuales y los artistas con gran entusiasmo y lo convirtieron en su estandarte, en su meta y en su objetivo. El valor más importante que se conmemoraba durante las ferias universales fue el otorgado a la libertad, al progreso económico y a la apertura al libre comercio. La misma idea de progreso estaba vinculada al poder económico, y éste, por ende, es otorgado y dirigido por las élites en el poder, siendo éstas, finalmente, las abanderadas y portadoras de la libertad. Un estado libre, moderno, democrático y soberano, y sobre todo fuerte económica y militarmente, tenían que proyectar una arquitectura poderosa, fiel representante de una nación, a su vez sana, próspera, educada y libre. Este fue el clima predominante y el movimiento ideológico y fiel representante del pensamiento de época referente a los valores "nacionales" del periodo entre guerras en todos los rincones del planeta, y México los autoproclamó como propios transformándolos en los ideales de la Revolución Mexicana.

9. Sería el joven Antonio Sant' Elia, con su manifiesto sobre arquitectura futurista de 1914, precursor al declarar que " …tenemos que encontrar la inspiración en los elementos del novísimo mundo mecánico que hemos creado…", *L'architettura Futurista. Manifestór del 11 luglio 1914, La Nuova archiettura e i suoi ambienti,* Strenna Utet, 1985, pp. 40.

Una vez definida la imagen idealizada de la fortaleza de la nación ante los ojos extranjeros, se trabajó paralelamente en la conformación interna. Los sueños, utopías, filosofías y tendencias arquitectónicas y artísticas se hermanaron en un frente común, aunque claro, cabe anotar que con variantes dentro de la misma en contraposición y oposición ideológica y política. Artistas, intelectuales y arquitectos se autoproclamaron todos como los receptores, portadores y voceadores de los grandes logros e ideales de la "Revolución" y, la gran mayoría participó de manera activa para soportar y divulgar, convencer y adoctrinar sobre los enormes beneficios que ésta trajo consigo para todo el pueblo mexicano. Ideales que, en un principio, aparecen a nuestros ojos como hermosas promesas en el aire, demagogia y bellos discursos tardarían varias décadas antes de que éstos aterrizaran y se definieran realmente y que se pudieran concretar.

Fueron estos los creadores de las grandes obras de arquitectura representativas de la primera mitad del siglo XX, los derechos que se proclamaban para el bien social eran *vivienda digna, higiene y educación*. Estas fueron las grandes demandas mundiales que, junto con la necesidad apremiante de las generaciones más jóvenes de la propia expresión, derivarían en la escritura, promulgación y rápida aceptación de los más variados tratados y manifiestos artísticos y arquitectónicos que reclamando en contra de una sociedad desigual y de formas de vida anticuadas, enfermas y burguesas, acusando de falsedad a una arquitectura con materiales modernos y repudiando un lenguaje clasicista anticuado y exigiendo, por la tanto, la libertad en cuanto a las formas y expresiones propios derivados de la nueva modernidad recién anunciada. El clamor fue mundial y la penetración de las ideas surgió de manera casi inmediata debido a la influencia de la proclamación de toda forma de libertad y de una nueva sociedad basada en esos principios fueron justamente los que retomarían los intelectuales, artistas y teóricos de la arquitectura, apropiándose de ellos y haciéndolos suyos.[10]

Los distintos gobiernos que sucedieron al conflicto revolucionario [González 1982] retomaron la labor suspendida de la dotación de infraestructura y

10. Los alumnos de la Academia de San Carlos concluían sus estudios en Europa donde pasaban largos periodos. Arquitectos importantes que sirvieron de puente entre el siglo XIX y XX trajeron las ideas de la "nueva arquitectura" (siendo los tratados de futuristas como Antonio Sant 'Elia, Marinetti y Fillia, pero también del suizo Le Corbusier y del alemán Gropius los que más impacto y aceptación tuvieron).

servicios iniciados por Díaz, y adueñándose de las ideas de la modernidad las proclamaron como ideales propios. Así, México se encontró a la vanguardia en cuanto a sus propuestas ya que las influencias europeas fungirían como detonadores incipientes dentro de la búsqueda de una expresión artística, plástica y arquitectónica "propias". El pensamiento de época comenzaba a definirse claramente y se caracterizó por ser una búsqueda constante, efervescencia y dialéctica entre todos los campos del quehacer cultural. Al ser el ingrediente esencial conformador de la modernidad, la libertad permitió que las propuestas fueran de lo más ricas, burbujeantes, ocurrentes y realmente propositivas, como no se ha vuelto a dar en el ámbito teórico arquitectónico mexicano. En México, además, libertad fue sinónimo de la paz recientemente adquirida, siendo el mayor logro contra la "dictadura" de Porfirio Díaz. [Tenorio, 1996: 17-18]. La idea del valor "nacional" surgió, entonces, como una necesidad de definición y se inspiró, principalmente, en la recuperación del pasado, que de acorde con el contexto mundial fue representado casi siempre glorioso, como una fuerza de proyección hacia el presente y ocasionalmente para construir un futuro. Esta ideología de lo "nacional" en México se encontró con poseer en realidad dos vertientes arquitectónicas inspiradas en el pasado sobre la cual apoyarse y que perfectamente encajaban en la conformación del Estado Nacional, la de origen indígena y la colonial, mezcla real y dolorosa de nuestra nación. Aunque el gobierno apoyaba ambas tendencias, y no se inclinaba por ninguna en particular, sí confirió distintos significantes dentro de la construcción de edificios de carácter público, se buscó sustituir el carácter solemne y austero de la arquitectura de la academia (todas las tendencias eclécticas de inspiración europea neoclásica que caracterizaban a los edificios públicos) con decoraciones, materiales y ornamentos que evocaran directamente la inspiración de origen virreinal: uso de cemento que evocaba cantera en remates, cornisas, jambas y hornacinas, recubrimientos en tezontle y soluciones espaciales partiendo de una composición a base de patios y claustros, por ejemplo. Mientras que en la edificación de los monumentos conmemorativos sobre los logros obtenidos por la "Revolución" se optó por eliminar de las referencias al pasado colonial y enaltecer el pasado indígena, sin embargo, cabe mencionar que se trató de imprimir una fuerza y un valor de connotación reinterpretada, tomando elementos de composición formal como agregados decorativos a soluciones contemporáneas y no a solucio-

nes edificatorias completas, principalmente por dos razones. La primera por motivos prácticos, ya que se desconocía la verdadera función y el uso de los espacios arquitectónicos quedando sólo los elementos de composición estética más evidentes que son los que retoman como inspiración mas no como solución. La segunda razón era de carácter psíquico y emotivo, ya que este pasado representaba el recuerdo doloroso de un perdedor frente al vencedor, por lo tanto, idea totalmente opuesta a la que el Estado quería ostentar: la de una nación fuerte, libre, nueva y vencedora. La segunda fue la razón más poderosa por la que el nuevo estado se fue con tiento y explotó más la imagen de lo indígena hacia afuera (¿podría llamar más la atención por lo exótico y original?) que hacia adentro. Las proporciones de construcciones con uno u otro "estilo" tienden a favorecer, aún hoy en día, lo colonial.[11]

La tarea constructora e inventiva de un imaginario colectivo sobre lo mexicano basado en los ideales modernizadores y vanguardistas del gobierno "revolucionario" se trató de materializar mediante la edificación de diversas obras basado en una serie de "altos y nobles ideales" que perseguía la "revolución", sin embargo, tardarían todavía algunas décadas para ser totalmente aceptados y adoptados como forjadores de la patria y base de un lenguaje arquitectónico.

No obstante, fue en este periodo de exploración donde surgieron las contradicciones de las ideas e ideales del pensamiento revolucionario, ya que al ser una libre interpretación de éstos no tardaron en surgir las pugnas y discusiones entre las distintas facciones ideológicas que se encontraban cobijadas bajo la misma bandera idealista mas no ideológica. Por un lado estaba la facción de aquellos arquitectos "revolucionarios" representada por una élite burguesa de clase acomodada y culta, de origen conservador y heredera de la mentalidad porfiriana del siglo XIX. Éstos buscaban inspiración formal en la gloria del periodo colonial y de dominio español, argumentando que éste era el "verdadero configurador de la cultura mexicana".[12] Por otro lado había otra facción de la misma élite burguesa que poseía una visión más romántica

11. Una referencia a este fracaso, visto desde fuera, se encuentra documentado por el periodista italiano Mario Appelius, quien hace una crítica de esta homogeneización indigenista racial en México como una moda y un *cocktail* cósmico derivado del Vasconcelismo, pero carente de futuro ya que está basado en una cultura muerta. Appelius, [1929; 350-353].

12. Esta facción está encabezada principalmente por Federico Mariscal y Alfonso Pallares, entre otros.

pero más radical, con los ojos puestos en el pasado remoto, siendo su ideal de iluminación en las raíces de las ruinas y la cultura del pasado precolombino magnífico, maya y azteca, principalmente, pero que a su vez, al ser superado y perdido, se valió de imágenes con reinterpretaciones idílicas e icónicas de supremacía de raza.[13]

> Ahora bien, puesto que el gobierno de la Revolución tiene el propósito de mejorar las condiciones actuales del proletariado mexicano y que esta regeneración sea no solamente material, sino, ante todo espiritual, ¿seguirá impartiendo y propagando las artes europeas que no llegan al alma popular, cuando se trata de un arte para el pueblo? Seguramente no.
>
> Se trata, primordialmente, de levantar la conciencia nacional, de poner ante el pueblo todos los valores sociales, para que conociéndolo (sic) que fueron capaces de hacer los nuestros, resurja en su alma, al conjunto de su grandeza pasada, el impulso creador característico de la raza mexicana [Amábilis, 1968:19].

Asimismo, un tercer grupo mucho más radical y más comprometido con soluciones de habitabilidad y problemas sociales, alejándose por completo y repudiando cualquier agregado formal derivado del ornato, estaban representados por los que apoyaban la expresión purista nacida de la modernidad tecnológica, apegados y fascinados por los manifiestos artísticos y arquitectónicos de los avances tectónicos y a la fascinación hacia las máquinas de una manera mucho más extrema, argumentando que "la identidad es totalmente inexistente" y que ésta sería el resultante del lugar donde se realizaría la construcción, perfectamente razonada y funcional, alejarse de los agregados y adornos del pensamiento ecléctico y enfocarse a resolver problemas sociales inmediatos mediante la arquitectura: vivienda, hospitales, escuelas e infraestructura. Esta tercera tendencia, presentada como la más radical, encabezada por Juan O' Gorman, Álvaro Aburto y Juan Legarreta, sería la que avivaría las polémicas, las discusiones, las acusaciones y revelaría la crisis haciendo aflorar las críticas de unas facciones contra las otras, que defendiendo sus posturas provocarían una separación aún más marcada entre

13. Tendencia representada de manera decorativa al inicio del siglo por Manuel Amábilis, retomada como ideología por Alberto Arai y Diego Rivera algunas décadas después. Ver Drago, [2008].

las distintas facciones y obligando a tomar posiciones distintas, no sólo en el modo de hacer arquitectura y entender la ciudad, sino ideológicas, políticas y de enfoque social. Por lo tanto, haría evidentes las contradicciones[14] mismas del ideal revolucionario que intentó ser conciliador. La polémica principal radicaba en el camino que se debía tomar en la arquitectura mexicana pero que se contradecía desde un principio en el proceso de búsqueda insaciable de la definición misma de "lo mexicano". No existiendo una definición clara ya que el mismo país estaba en proceso de autodefinición e invención de la identidad.

Las distintas tendencias y facciones de arquitectos se acusaban unas a otras en una debacle que se antojaba eterna, ya que partía desde la definición misma de la arquitectura y de sus supuestos ideales, siendo la de los "modernistas-funcionalistas-racionalistas-radicales", desde finales de la década de los veinte hasta principios de la década de los cuarenta, la que finalmente se impondría, encabezada por el más famoso, polémico y conocido de todos: José Villagrán García, quien a su vez retomaría muchos de los puntos del manifiesto Futurista de Sant' Elia y los haría propios.

Otra de las cuestiones consideradas más graves y ofensivas de estas pugnas no era la de ser malos arquitectos, como hoy en día, sino la acusación directa de ser "falsos revolucionarios" no comprometidos. Esto surge de un problema de raíz, ya que los modernistas-funcionalistas-racionalistas-radicales negaban el concepto de *belleza* como finalidad única mas no como resultante implícita de una función, mientras que las tendencias "inspiradas en el pasado" eran entendidas como una herencia del pensamiento academista y ecléctico del siglo XIX, ya que un objeto tenía que ser concebido y considerado como obra de arte arquitectónico:

> Escudándose con la máscara de una juventud física, muy discutible, nuestros modernistas arquitectos están padeciendo una indigestión de internacionalismo con su salsa de yanquismo (sic) y libaciones de funcionalismo y hasta de nacionalismo

14. Ver al respecto a Carlos González Lobo [1982], donde pone de manifiesto las pugnas en el gremio, asignando acertadamente el nombre de polémicas del 33, mismas que llegarían a su clímax y consenso, finalmente, en 1932 bajo la batuta y el poder de convocatoria a cargo de Alfonso Pallares, conferencias publicadas bajo su edición "Pláticas Sobre arquitectura, 1933", Cuadernos de Arquitectura No 1, INBA, 2001.

> […] Pretenden renunciar el gran privilegio de artistas magnos, de grandes creadores, como su nombre reza...Pretenden renegar de la arquitectura como Arte, en un servil espíritu de imitación a los ingenieros. En vez de ser artistas ávidos de ideal se quieren convertir en manufactureros de la construcción, con los únicos propósitos de economía y utilidad […] [*op. cit.*:29].

La discusión se centró ante los conceptos de supuesta belleza y estética del objeto arquitectónico y la idea de funcionalidad y servicio hacia las necesidades humanas. Momento paradigmático que definirá la tendencia de la arquitectura del futuro no sólo en cuanto a cuestiones de verdad arquitectónica, sino el objetivo mismo del objeto arquitectónico y el cambio de visión radical ampliándose también hacia lo urbano [Sant'Elia, 1985:55-56; Le Corbusier, 1985:5556]. Sin embargo, las polémicas no se daban solamente en un ámbito académico o gremial cerrado, éstas se permearon hacia los medios de difusión al alcance de todos, se abrió y se extendió hacia la población y, las plataformas de discusión se volvieron públicas mediante la aparición de secciones especializadas en los periódicos más importantes de la época: *El Excélsior* y *El Universal*[15].

Las duras críticas que surgieron por parte de una porción de la sociedad portadora de la voz culta de la época, heredera de la burguesía porfiriana, no se hicieron esperar y éstas exigían la definición de los ideales del pensamiento revolucionario. Una sociedad que veía con cierta desconfianza los supuestos valores impuestos e inventados y que pregonaba el bien del pueblo, que además poseía los medios para oponerse, era sumamente peligrosa para cualquier forma de gobierno. A este sector, en particular de la élite, se enfocó la estrategia de convencimiento, a la que había que instruir y bombardear de propaganda política y persuadir de las bondades obtenidas de la revolución. La estrategia fue utilizar la modernidad arquitectónica y el progreso, la novedad de los nuevos materiales constructivos, de las instalaciones hidrosanitarias y eléctricas, de los primeros electrodomésticos y del automóvil como el porvenir inmediato de la vida cotidiana mediante una campaña extraordinaria de publicidad con imágenes alusivas a felicidad ligadas al poder y éxito económicos derivados de "la nueva arquitectura". Los

15. Al respecto ver las investigaciones realizadas por María de Lourdes Díaz Hernández, [2003] y Arias [2006].

medios utilizados fueron los miembros más respetados de las élites cultas que se soslayaron escribiendo en los periódicos más importantes del país: el gremio de arquitectos, ingenieros y constructores.

Como ejemplo podemos mencionar, y lo podemos leer en un artículo publicado en la sección de Arquitectura del periódico *Excélsior* [2001] por el arquitecto Alfonso Pallares[16] donde menciona que estas polémicas e inquietudes deben ser interpretadas: "[…] como las preocupaciones materiales del momento originadas por las circunstancias naturales del desarrollo lógico de la cultura". Pero que el gobierno ha puesto manos a la obra y se ha dado a la noble labor de la construcción de "edificios educativos, construcción de obras destinadas para la propagación y desarrollo de la salubridad pública, obras de carácter militar y obras de mera orientación".

De las escuelas construidas por la Secretaría de Educación Pública y por la Secretaría de Agricultura y Fomento solicita que este programa sea:

> elaborado solidamente (sic) y que obedezca a los principio sociales sobre que se funda la etapa revolucionaria…se persigue la meta ideal más alta elaborada por los programas socialistas revolucionarios de nuestro país. Abordando apenas timorata y ridículamente el problema educativo psíquico-religioso, desarrollan en toda su plenitud lo referente a cultura física, cultura industrial o técnica necesarias para la solución de los múltiples problemas materiales de la época moderna.

Alfonso Pallares fue un arquitecto-teórico que criticó la labor de las instituciones gubernamentales encargadas de la construcción de escuelas como mal organizadas y con objetivos fuera de la realidad, que a pesar de mencionar que se han construido muchos espacios arquitectónicos no deja de atacar y poner en evidencia la carencia de los programas arquitectónicos que los sustenten y que estos espacios cumplieran realmente con las necesidades y las promesas. El triple mensaje está, por un lado, alabar las grandes obras emprendidas por el gobierno y por lo tanto de las bondades sociales que

16. Arquitecto, teórico, profesor, ensayista, músico e intelectual, promotor y editor de gran influencia e importancia dentro de este periodo. A él se le atribuye en gran medida el haber convocado a las conferencias que provocaron las polémicas charlas del 33, utilizando además de los periódicos, la plataforma de la revista editada por él, *El Arquitecto,* pionera en su tipo por las temáticas y el modo de abordarlas en México.

implican, por otro, el proceso modernizador al hablar de la vanguardia de los materiales, pero de manera más sutil y polémico, hacer latente la falta de un estudio de necesidades reales y factibles que den como resultado una tipología arquitectónica adecuada, esto es, la total ignorancia de un programa arquitectónico adecuado fundamentado en el conocimiento racional del funcionamiento, y, por ende, base misma del pensamiento racional-funcionalista.

> Comparados con los planteles educativos creados y edificados por la cultura colonial, siempre resultarán muy inferiores, fríos e inexpresivos ante aquellos, a pesar de que los nuevos edificios respondan alegremente a todas las buenas premisas de higiene, salubridad y euritmia escolares.

Y arremete en contra de las escuelas de la SAF:

> ha construido planteles educativos para los indios, de suma importancia. Quizás estas obras marquen el punto culminante de la ideología revolucionaria, que son un afán rayan a veces en histerisismo (*sic*) pugna por incorporar a la cultura a las clases indígenas, esforzándose por arrancarlas del estado contemplativo y más bien del cansancio supremo que en general las caracteriza. Estos nuevos planteles viene a continuar en realidad sobre bases modernas indiscutiblemente los esfuerzos que en ese sentido se hayan hecho para civilizar al indio desde el tiempo de los misioneros a través de la cultura colonial…

Del mismo modo, Pallares atacó las obras realizadas por el departamento de Salubridad Pública por no ocuparse de sanear y abastecer de agua a los sectores más necesitados de la sociedad y de no ocuparse de la construcción y adecuación de espacios para albergar a esa parte burocrática del aparato gubernamental. Tampoco salva de las críticas a la arquitectura militar, acusándola de ostentosa pero superficial. El corolario de acusaciones prosigue a lo largo de otros artículos, haciendo hincapié en la falta de planeación de las ciudades, haciendo mención, en especial, a un problema que se postulará, algunos años después, como uno de los estandartes de los logros obtenidos por la revolución: las casas para obreros o barriadas populares.[17]

17. Como las llamó Alfonso Pallares, "La Arquitectura y la Reconstrucción Nacional", *El Excélsior,* 10

La referencia a estos artículos sirve para ilustrar dos cosas: la primera, la estrecha relación entre el gobierno y la arquitectura, ya sea como plataforma política y de adoctrinamiento, y la segunda, el mecanismo de retroalimentación de uno como plataforma de la otra. Mediante la divulgación de las ideas de la revolución, los arquitectos se aprovecharon de la situación para obtener excelentes y jugosos trabajos en la ardua tarea de reconstrucción del país, a cambio, mediante sus plataformas de divulgación, pregonaron y difundieron las ideas y los ideales de la revolución, adoctrinaron a ese sector de la sociedad que aún se encontraba ligado al conservadurismo y las formas de vida de antes del periodo revolucionario: esa burguesía culta que finalmente poseía los bienes materiales y era portavoz de la "cultura" representante de las élites.

El periodo "revolucionario" discurre por diferentes etapas que conforman en cada una un pensamiento de época preciso, esta acotación temporal tiene como objetivo el indicar que hay diferencias en un mismo proceso que las hacen únicas, y son justamente éstas las que se presentan como el objeto de estudio entre los años veinte y la primera mitad de los años treinta, caracterizándose por la labor periodística propagandística a favor del gobierno y bajo el disfraz de propuestas teórico-plásticas arquitectónicas que provocó una crisis dentro de la visión del quehacer arquitectónico y culminó con las pláticas del 33, que paradójicamente empezando como algo político terminó por evitar el argumento. A partir de entonces iniciaría otra etapa, este periodo de asentamiento de los valores bajo la bandera revolucionaria coincidiendo con la pacificación del país y la etapa de estabilidad económica, social y cultural que vendría después. Un ejemplo muy claro de concordancia de pensamiento y tendencia arquitectónica se manifestaría después con la construcción de Ciudad Universitaria, que sería el nuevo estandarte que abrazaría las distintas tendencias de pensamiento y "caminos a seguir" dentro del quehacer arquitectónico. Junto con un acuerdo tácito plástico-funcional, a partir de este momento los ideales del pensamiento revolucionario, arquitectónicamente hablando, comenzaron a diluirse y la estrecha relación existente entre las ideologías y el quehacer arquitectónico tomaron caminos distintos. El arquitecto dejó de ser portavoz y actor principal en el proceso de propaganda y educación a favor de los ideales de la revolución, y se limitó al papel

de octubre de 1926, 3ª sección, pp.3.

secundario de plasmar de manera material los requerimientos de las formas de poder, sin ser ya parte activa de él. Con la paz y la aceptación común de lo "mexicano", el arquitecto dejó de estar en primer plano, a la par que se fue desprendiendo y separando de las demás artes figurativas que hasta ese momento era impensable. Arquitectura-escultura-pintura fueron consideradas por siglos inseparables.

Fue durante este periodo relativamente breve, de menos de un lustro, que el discurso político-arquitectónico dio un giro de 180 grados, de ser visto en un inicio por las élites conservadoras y burguesas como un movimiento impregnado de ideas populacheras herético y blasfemo, pasó a convertirse en el dogma de los más altos ideales socialistas que buscaban, mediante la solución a los problemas arquitectónicos, el bienestar y la felicidad del pueblo y la nación mexicanas.

No sólo el discurso disfrazado de postulados arquitectónicos sufrió esta mutación, apareciendo en las propuestas teóricas de las generaciones más jóvenes, si no que esta transformación se dio hasta en los arquitectos del ala más conservadora y defensora de la tradición (de inspiración prehispánica o colonial) herederos de la "vieja escuela académica" ecléctica que se autodenominaban "los verdaderos revolucionarios".[18]

Para finales de la década de los treinta, y a lo largo de las dos siguientes, todos los agremiados se llenarían la boca con la palabra "revolución", sin embargo, los ideales que supuestamente pregonaban, en realidad, arquitectónicamente hablando, nunca siguieron una sola línea de expresión plástica.

Algunos cuantos realmente comprometidos con su momento histórico y con los *ideales absolutos de la arquitectura y la revolución* trataron de marcar el camino, muchos adoptaron las tendencias en nombre de la *verdad* con las intenciones de hacer negocio y sacar provecho personal, pocos fueron los portadores del espíritu y lograron realmente trascender.

Las mencionadas pláticas de arquitectura de 1933 serían también el momento culminante, un clímax dentro de la conformación de la identidad plástica y teórica arquitectónica provocaría el cambio radical del pensamiento y la reconfiguración y el asentamiento de los valores e ideales de la revolución,

18. Nuevamente esta expresión se encuentra en la mayoría de las pláticas del 33. "Pláticas Sobre arquitectura, 1933", *Cuadernos de Arquitectura* No 1, INBA, 2001.

es hasta entonces cuando se logra romper con el yugo y el pasado academista ecléctico del siglo XIX. Un caso muy peculiar dentro de este momento y que llama poderosamente la atención es el del arquitecto yucateco Manuel Amábilis, representante de la facción más conservadora entre los conservadores, defensor de los valores altísimos de belleza y estética conferidos al arte arquitectónico, pero también concejero y activista político clave. Lo que sucedió después de su participación en dichas pláticas sigue siendo un misterio. Participó con una conferencia que seguía enalteciendo las bondades de la inspiración indígena como la única configuradora válida de la nueva arquitectura mexicana, y después de algún tiempo de retiro y silencio su discurso se transfiguró completamente y publicó en 1937 un folleto con mucha propaganda política y poca arquitectura que lo vuelven casi irreconocible, *Mística de la Revolución Mexicana:*

> En este libro se entiende por Mística: Parte de la filosofía moderna que trata de la vida espiritual o posibilidad de coordinar la armonía interna del hombre con la del Universo y el conocimiento verdadero nexo que une al hombre con el restos de los mundos, así como de la utilización de este nexo en la conducta diaria [Amábilis, 1937:10].

Es un ejemplo más que evidente de cómo un personaje público, de alto renombre, representante de una élite culta y de un gremio respetado se aleja del quehacer "artístico y arquitectónico", además, se propone como activista en un periodo particularmente efervescente y que demuestra que esta ebullición y búsqueda se dio en todos los campos y en todo el mundo. La necesidad apremiante que indica Amábilis es la destitución del poder de la Iglesia católica y su función consoladora, así como la sustitución por los valores sociales y los derechos de los obreros, es decir, de los triunfos de la revolución. La mística se refiere a cambiar los objetos de culto y consagración: la religión por el Estado, siendo éste último depositario de los más altos ideales por los cuales hay que luchar día con día.

La lucha inicia con un discurso de identidad, "redención definitiva de nuestra raza", como una forma de ubicar a México como forjador activo de historia y no como receptor pasivo de ella, donde Amábilis muestra un aprecio y simpatía claros hacia las visiones y posturas políticas de los socialis-

mos nacionales europeos,[19] principalmente el alemán, ya que los toma como ejemplos a seguir con adaptaciones locales:

> Ahora se piensa sinceramente, sin ningún repliegue mental, que México y los mexicanos constituimos un pueblo igual a los otros de la actual civilización, con los mismos problemas y las mismas posibilidades. Y no está lejano el día que dada la vehemencia de nuestro temperamento, nuestro adagio popular que dice: "primero está el número uno que el número dos" se transforme sencillamente en: "México, Primero" muy parecido al famoso: "Alemania por encima de todo" que creó el inmenso poderío de ese pueblo [Amábilis, 1937:14-15].[20]

El pequeño libro de Amábilis, que no ha sido estudiado ni se le ha otorgado la importancia que tiene dentro de la historia de la época revolucionaria, ha sido desdeñado e ignorado y poco difundido. Las causas que se le puede otorgar a tal desdén no es que haya sido escrito por un arquitecto que vivió en dos épocas distintas, tampoco el Porfiriato y la revolución, sino que sus posturas se encuentran entre las más radicales e incómodas para los intereses y las visiones que el gobierno tomaría en las décadas posteriores.

Los discursos raciales, de lucha de clases, la victoria obrera y participación femenina como elemento forjador y formador de los mexicanos revolucionarios, invitándolas a educar y dejar atrás las beatitudes de la iglesia y abrazar los ideales sociales de la revolución, se convertirían en una mentalidad radical que sería sumamente incómoda, ya sea por los usos y costumbres de la sociedad burguesa y políticamente hablando por las posturas que tendrían connotaciones totalmente negativas después de la Segunda Guerra Mundial y el apoyo del gobierno de México a Estados Unidos.[21]

Independientemente de las historias de ganadores y vencidos en el segundo conflicto mundial, es importante recalcar que entre el gremio de arquitectos se hermanó en un ideal conformador de identidades que se vio

19. No solamente el alemán, también el italiano y el soviético que influirían en la labor propagandística como ejemplos a seguir. Labor propagandística que podemos ver analizada por Manfredo Tafuri, "Formalismo y vanguardia entre la nep y el primer plan quinquenal", en Varios autores [1994: 9-41].

20. Manuel Amábilis, Mística de la *Revolución mexicana*, México, 1937. Folleto. Pp. 14-15.

21. Algo muy similar a lo ocurrido al vasconcelismo con los artículos que publicaba en la revista *Timón* y su postura a favor de los socialismos nacionales.

reflejado en todo el planeta, y que dentro de sus características fundamentales de búsqueda de identidad floreció una arquitectura particular y singular del primer modernismo cuyas bases comunes miraban a un pasado glorioso reinterpretado y la fascinación por las máquinas, los nuevos materiales, los descubrimientos y, sobre todo, en un compromiso social ético y una nueva forma de entender e interactuar con el mundo conocido. El progreso. El habitar en enormes conjuntos habitacionales homogéneos sería un ejemplo definido de cómo este ideal que acabó por sucumbir y dejó de ser un sueño y una promesa y vuelve a surgir hoy en día como el mayor problema a resolver. Sin embargo, los sueños y promesas configuradoras de los altos ideales tales como vivienda, educación y salud dejaron de ser los caminos y las promesas revolucionarias que guiarían a la nación mexicana hacia un mundo mejor para convertirse en la pesadilla no resuelta del siglo XXI.

Bibliografía

Amábilis, Manuel

1937 *Mística de la Revolución Mexicana*, México, Folleto.

1968 *Dónde*, México, Editorial Orión.

Anderson, Benedict

1983 *Comunidades imaginadas*, México, FCE.

Appelius, Mario

1929 L'Aquila de chapultepec, Milán, Edizioni Alpes.

Arias Montes, José Víctor

2006 "Ideas sobre arquitectura en el diario El Universal, 1920-1930" en *Vigencia del pensamiento y obra de los arquitectos mexicanos*, México, Facultad de Arquitectura-UNAM.

Díaz Hernández, María de Lourdes

2003 *Ideólogos de la arquitectura de los años veinte en México*, Tesis de maestría Historia del Arte, México, UNAM.

Drago, Elisa

2008 *Apuntes para la construcción de la modernidad en la arquitectura mexicana del siglo XX*, Tesis de Maestría en Arquitectura, UNAM.

Gellner, Ernest

1991 *Naciones y nacionalismo*, México, Alianza-CNCA.

González Lobo, Carlos

1982 *Arquitectura en México durante la cuarta década: el maximato, el cardenismo. Apuntes para la Historia y crítica de la arquitectura mexicana*, Cuadernos de Arquitectura y conservación del patrimonio artístico, núm. 22-23, SEP, INBA.

Le Corbusier

1926 *Urbanesimo*. La Nuova architettura e i suoi ambienti, Italia, UTET.

Pallares, Alfonso (Ed.)

1926 "El Gobierno y la Arquitectura", *en Excélsior*, 12 de septimbre, Tercera sección.

2001 "Pláticas sobre arquitectura, 1933", *Cuadernos de Arquitectura*, núm. 1, INBA.

Sant' Elia, Antonio

1985 *L'architettura Futurista. Manifesto del 11 luglio 1914,* La Nuova archiettura e i suoi ambienti, Italia, Strenna, UTET.

Smith, Anthony

1997 *La identidad nacional*, Madrid, Trama Editorial.

Tafuri, Manfredo

1994 "Formalismo y vanguardia entre la NEP y el primer plan quinquenal", en Varios autores, *Costructivismo ruso*, Barcelona, Ediciones del Serbal.

Tenorio Trillo, Mauricio

1996 *Artilugio de la nación moderna*, México, FCE.

Religión y sociedad

Los "renegados católicos" a comienzos del siglo XX en Europa

Andrea Mutolo
Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Introducción

El tema que pretendo examinar en este artículo son las relaciones entre algunos intelectuales católicos europeos y el pontificado de Pío X (1903-1914).[1] En particular, quiero analizar a algunos pensadores progresistas pertenecientes a un movimiento reformador de la Iglesia católica llamado modernismo. Esta corriente se desarrolló, sobre todo, en Francia, Italia e Inglaterra en la primera década del siglo XX, dentro de la Iglesia católica y sucesivamente fuera de la doctrina

1. Pío X, Giuseppe Melchiorre Sarto (Riese 21 de junio de 1835-Roma 20 de agosto de 1914), fue papa entre 1903 y 1914. El cónclave reunido a la muerte de León XIII duró cuatro días y fueron necesarias siete votaciones para llegar a un acuerdo. El cardenal Jan Puzyna de Kosielsko, príncipe-arzobispo de Cracovia, había presentado en el cónclave el veto de Francisco José I, emperador de Austria-Hungría, a la elección de Mariano Rampolla del Tindaro, que gozaba de las preferencias de los reunidos. A pesar de las protestas de la mayoría del cónclave por esa anacrónica (y no obstante canónicamente legal) intromisión, el cardenal Rampolla optó por retirar su candidatura y así evitar posteriores conflictos. Con las dimisiones del cardenal Rampolla, la segunda opción fue la del cardenal Sarto quien fue coronado papa el 9 de agosto 1903.

reconocida oficialmente por el Vaticano. Más adelante consideraremos las principales ideas que abarca el modernismo y sus principales ideólogos, antes creo que es indispensable una inevitable y necesaria contextualización para entender la relación controvertida entre sociedad moderna y catolicismo en la primera década del siglo XX.

En el siglo XIX asistimos a un progreso técnico, industrial y comercial, primero en los países europeos y más tarde en todos los continentes, con innumerables consecuencias psicológicas y sociales. El hombre ha dominado, en gran parte, la naturaleza, ha superado las distancias y ha roto muchos de los vínculos materiales que le habían condicionado durante los siglos. Este sistema, productor-riqueza, chocaba con la escasez que sufrían obreros y campesinos. Nace y se desarrolla una sociedad más polarizada que antes, con fuertes desigualdades socioeconómicas generadas por la acumulación de los bienes de la clase político-empresarial y por el empobrecimiento de muchos trabajadores.

El sistema político dominante en el siglo XIX era el liberalismo, que niega los principios de *ancien régime*. El rol de la Iglesia católica, puesta delante a las incertidumbres, los riesgos y los retos que suponía convivir por primera vez con Estados liberales, no era el mismo de antes. Para que todos fuesen libres, el Estado tenía que declararse extraño a las cuestiones religiosas que los individuos, solos o en organizaciones, tenían que resolver de manera privada.

Estos notables cambios abren una pregunta importante ¿cuál fue la actitud de la Iglesia? Entendiendo por Iglesia no sólo la jerarquía sino el laicado católico.

1. Una continuidad no continua

Empezamos este análisis con los pontífices del siglo XIX que expresaban diferencias sustanciales en relacionarse con el liberalismo y con los nuevos problemas de la revolución industrial.

Pío VII, Bernabé Chiaramonti (1800-1823), elegido en Venecia tras la muerte de Pío VI en Valence (Francia), a donde había sido deportado por los franceses, pudo regresar a Roma y llegar a un *modus vivendi* con Napoleón con el concordado de 1801, pero en 1809 su oposición al despotismo napoleónico le valió la deportación, primero a Savona y luego a Fontainebleau donde permaneció prácticamente hasta la caída del emperador. Vuelto a Roma, siguió

una línea política moderada que era lo que entonaba con su carácter, desde que, siendo obispo de Imola, había enseñado, en la navidad de 1797 en una célebre homilía, que "la forma de gobierno democrático que hemos adoptado no está en oposición con el evangelio" [Di Paola, 1999:213-225].

León xii, Aníbal Della Genga (1823-1829), fue elegido por el sector de los cardenales conservadores. Las sociedades secretas fueron duramente perseguidas y la moralidad de la ciudad de Roma quedó sometida a estricto control.

Con Pío viii, Francisco Javier Castiglioni (1829-1830), se volvió a la política moderada: demostró su perspicacia en el reconocimiento en Francia de Luis Felipe, y en el consejo a los jesuitas de adaptarse a los tiempos.

Con Gregorio xvi, Mauro Cappellari (1831-1846), los cardenales conservadores ganaron. El cónclave duró casi dos meses y el papa demostró una autentica perspicacia y cierto coraje en la actividad misionera, especialmente por América Latina en cuya área se registró el reconocimiento gradual de los nuevos Estados independientes a pesar de las protestas de España. En los problemas de diálogo con la sociedad moderna se demostró totalmente hermético, compartiendo esta línea con los secretarios de Estado que colaboraron con él [Trebiliani, 1974:121-129].

En junio de 1846, tras un brevísimo cónclave, fue elegido el obispo de Imola, Giovanni Mastai-Ferretti, Pío ix (1846-1878), que en sus primeros años de pontificado fue un papa liberal, llegó a conceder, por primera y única vez en la historia hasta el día de hoy, una Constitución al Estado de la Iglesia. El papa, después de algunas importantes reformas, perdió el control de los acontecimientos, rápidamente los republicanos tomaron el control de Roma, y para algunos meses Roma fue gobernada por un triunvirato de liberales radicales y absolutamente anticlericales. El papa, refugiado en una pequeña ciudad del sur de Italia llamada Gaeta,[2] regresó a Roma con el apoyo de los franceses. Por esta razón, una vez en Roma, Pío ix cerró el diálogo con la sociedad moderna, con los liberales, y llegó a condenar y excomulgar cualquier actitud diferente de su línea intransigente [Martina, 1990:291].

2. Gaeta es un pintoresco puerto marítimo de la costa occidental de Italia a orillas del golfo homónimo perteneciente a la provincia de Latina, en la región del Lazio. Tiene una población de 21,522 habitantes (2004). Los monarcas napolitanos hicieron buen uso de la posición defensiva de la ciudad y Gaeta fue conocida como la "llave de Nápoles". El papa Pío ix se refugió en Gaeta durante la revolución de 1848. La ciudad fue severamente dañada durante la invasión estadounidense de Italia en el transcurso de la Segunda Guerra Mundial.

León xiii, Gioacchino Pecci (1878-1903), cuya experiencia era mucho más amplia que la del papa Mastai Ferretti, había tenido oportunidad de darse cuenta directamente de los problemas planteados por el desarrollo industrial (había desempeñado la nunciatura de Bélgica, en plena crisis social, entre 1843-46, y luego había pasado también rápidamente por Londres). En el casi destierro de Perugia (1846-78), durante todo el pontificado de Pío ix, había mantenido amplios contactos con intelectuales de diversos países, y en sus cartas pastorales,, especialmente durante los últimos años, había afrontado los grandes problemas del momento. En los primeros años de su gobierno León xiii se vio absorbido por problemas fundamentalmente políticos: un fuerte laicismo en Francia, la *Cuestión Romana*[3] y la *Kulturkamf*[4] en Alemania.

Con su más famosa encíclica, *Rerum Novarum* (1891), la enseñanza del papa puede resumirse en cuatro puntos esenciales, cada uno de los cuales recoge, en síntesis, elementos opuestos:

1. Se condena la lucha de clases pero se reconoce a los obreros el derecho a asociarse para defender sus intereses. Es más, se les invita a formar este tipo de asociaciones.
2. Se atribuye al Estado la obligación de promover la prosperidad pública y privada superando netamente el absentismo liberal, pero se marcan a la acción estatal límites que no puede saltar.
3. Queda ratificado el derecho natural a la propiedad privada, pero se subraya también su función social.
4. A los obreros se les recuerdan sus deberes en relación con los patronos, pero queda claro que tienen derecho en estricta justicia a un salario suficiente que les asegure un tenor de vida humano, consagra-

3. La cuestión romana fue una disputa política entre el gobierno italiano y el papado desde 1861 hasta 1929. La cuestión romana comenzó con el intento, por parte de Italia, de anexionarse Roma y la consiguiente extinción del poder temporal de la Santa Sede Apostólica, y terminó con los pactos de Letrán firmados en 1929 por el gobierno de Benito Mussolini y el papa Pío xi. Durante este periodo los papas se consideraban a sí mismos (según las palabras de Pío ix) "Prisioneros en el Vaticano". Después de los Pactos de Letrán (1929) que reconocen el Estado de la Ciudad del Vaticano, los papas comenzaron a visitar regularmente otros sitios en Italia y sucesivamente en el exterior.

4. *"Kulturkamf"* ("Lucha por la cultura"), denominación del sistema de medidas del gobierno de Bismarck en los años setenta del siglo xix, dirigidas contra la Iglesia católica y el partido del centro.

> do así, frente a la concepción puramente económica del trabajo, su aspecto humano y personalista [Iribarren y Gutiérrez, 2002:13-55].

La *Rerum Novarum* recoge, pues, el fruto de casi cincuenta años de estudios y polémicas. Tenía particular importancia el reconocimiento de la legitimidad del movimiento sindical obrero añadido por el papa *in extremis*, tras largas vacilaciones y la defensa que hizo el arzobispo James Gibbons[5] de los *Caballeros del Trabajo*.[6] El papa se limitaba, es cierto, a poner a los sindicados en idéntico nivel que las corporaciones, sin reservas especiales, pero este simple hecho representó el camino del triunfo dentro del catolicismo social, del sindicalismo sobre el corporativismo y, en una óptica histórica más dilatada, la adecuación valiente de la Iglesia a las nuevas exigencias.

Vimos como no es raro que en la historia de la Iglesia se alternen pontificados de tendencias diversas cuando no del todo opuestas, sucediéndose rápidamente periodos abiertos y posteriormente cerrados hacia las ideas de la sociedad moderna.

2. ¿Reformadores o herejes?

Durante el pontificado de Pío x, en tanto que la *Cuestión Romana* se acercaba gradualmente a su solución y perdía mucho de su dramatismo, otros problemas, por el contrario, se agudizaban replanteando el tema de las relaciones entre Iglesia y mundo moderno, acabando por acentuar todavía más el abismo entre el pensamiento contemporáneo y la actitud de la jerarquía debido a la intemperancia de unos y al miedo de otros.

La aspiración a una reforma de la Iglesia, presente siempre en todas las épocas, agudizada hacia la mitad del siglo xix, lo mismo en Italia que en Francia y Alemania (y que en cierto modo se había imbricado con la *Cuestión Romana* y con el *risorgimento* italiano), no había desaparecido ni mucho

5. James Gibbons (23 de julio de 1834-24 de marzo de 1921), arzobispo católico de Baltimore desde 1877 hasta su muerte. En 1886 se convirtió en el segundo hombre de Estados Unidos en ser un cardenal.

6. Los Caballeros del Trabajo ("The Knights of Labor"), también conocido como Santo y Noble Orden de los Caballeros del Trabajo ("Holy Order of the Knights of Labor"), fue una de las más importantes organizaciones laborales de América del siglo xix. Fundada por laicos formados en escuelas jesuitas, sus principales ideas eran: condenar la explotación laborar de los niños, la igualdad de remuneración entre hombre y mujer, impuesto progresivo sobre la renta y cooperación entre empleador y empleado.

menos en los últimos años del siglo XIX y en los primeros del XX. En los ambientes conciliadores italianos en torno a la *Rassegna Nazionale*[7] y a ciertos prelados abiertos y sensibles a los signos de los tiempos como Geremia Bonomelli,[8] obispo de Cremona, Giovanni Battista Scalabrini,[9] obispo de Piacenza, y Alfonso Capecelatro,[10] arzobispo de Capua, reflorecían algunas actitudes reformistas típicas del catolicismo liberal italiano: el distanciamiento de la política, la autonomía de la ciencia, la renovación del culto, la conciliación entre autoridad y libertad, el primado de conciencia y la liberación de las estructuras eclesiásticas superfluas [Jemolo, 1981:47-79].

Junto a este reformismo genérico, que podríamos llamar *rosminiano*,[11] había otra exigencia: la de un programa de acción social más neto que superase los estrechos límites que había enmarcado León XIII. Los ejes de este movimiento son los de una Iglesia que debe renovarse completamente despojándose de sus atuendos externos, ya superados; para alcanzar este objetivo hay que obrar desde el interior de la Iglesia, no abandonarla ni apartarse de ella. La idea era imitar a los jansenistas difundiendo clandestinamente y sin desenmascararse las nuevas ideas en el interior de la Iglesia.

7. La revista Rassegna Nazionale nació en 1879 en Florencia, mantuvo un carácter literario-político y a través de diversos eventos continuó hasta 1952. Los directores, el marqués Manfredo da Passano y el marqués Paris Maria Salvago, en el primer número de la revista (julio de 1879), en abierta polémica con el mundo intelectual del momento, profesaron ser italianos y católicos.

8. Geremia Bonomelli (Nigoline, 22 de septiembre de 1831-Nigoline, 3 agosto de 1914) fue un obispo católico italiano de Cremona. Bonomelli sostenía que la "cuestión romana" producía, en Italia, daños tanto materiales como espirituales, que el restablecimiento del poder temporal era imposible y no era el deseo de la mayoría de los italianos. Para Bonomelli era necesaria una reconciliación entre la Iglesia y el Estado italiano.

9. Giovanni Battista Scalabrini (Fino Mornasco, 8 de julio de 1839-Piacenza, junio 1 de 1905) fue obispo de Piacenza, fundador de la congregación de los Misioneros (Scalabrinianos) y de las Hermanas de San Carlos Borromeo (Scalabrinianas). En 1997 fue proclamado beato. Los Scalabrinianos se encargan, hasta nuestros días, de apoyar material y moralmente a los emigrantes en Italia y en el exterior.

10. Alfonso Capecelatro (1824-1912), arzobispo de Capua, cardenal y escritor. En 1880 fue nombrado arzobispo de Capua. Allí pasó su vida en la administración de su diócesis y escribiendo. En sus obras trata los grandes interrogantes de los tiempos modernos, especialmente los relativos a los problemas políticos italianos. Sus escritos se caracterizan por la simplicidad, la pureza de estilo y su idea más importante es que "Dios es libertad" y esto conlleva a una conciliación entre Estado-Iglesia en Italia.

11. Antonio Rosmini (Rovereto, 24 de marzo de 1797-Stresa 1 de julio de 1855). Pensador y filósofo italiano, realizó estudios de derecho y teológicos en la Universidad de Estudios de Padua donde recibió la ordenación sacerdotal en el año 1821. En 1849 dos de sus obras, "Constitución según la justicia social" y "Las cinco llagas de la Santa Iglesia", fueron puestas en el índice de libros prohibidos. Juan Pablo II rehabilitó la figura de Rosmini enumerándolo en la encíclica *Fides et Ratio*, "entre los pensadores más recientes en los cuales se realiza un fecundo encuentro entre el saber filosófico y la palabra de Dios" y concediendo la introducción de la causa de beatificación en el año 1998.

En Italia el movimiento modernista no tuvo gran resonancia en el público medio, pero formó un grupo reducido entre algunos intelectuales y algunos sacerdotes, en torno a la revista milanesa *Il Rinnovamento*.[12] Expresión típica de la mentalidad de la época es la novela de Antonio Fogazzaro[13] *Il Santo*, cuyo protagonista es Benedetto Mairoli quien, tras haber vivido algún tiempo como huésped laico en el convento de Santa Escolástica de Subiaco,[14] se acerca a Roma donde se atrae la admiración de cuantos sienten repugnancia hacia el catolicismo oficial, sofocado por las leyes y por los dogmas. Mayor interés, aún, reviste Ernesto Buonaiuti[15] (1881-1946), profesor de Historia de la Iglesia en el Seminario de Roma y luego, desde 1915, en la Universidad de Roma, quien pasó rápidamente de la moderación inicial a la áspera polémica. El historiador permaneció en el seno de la Iglesia hasta 1921. Al ser excomulgado se sometió, provocando en seguida nuevas excomuniones en 1924 y

12. La experiencia de "Rinnovamento" (La Renovación) comienza en Milán, en enero de 1907, por Antonio Alfieri, Alessandro Casati y Tommaso Gallarati Scotti. Los fundadores declaran, en palabras de introducción, de ser libres estudiosos, laicos que viven el sentimiento religioso, renovadores de sí mismos y de los otros. La amenaza de excomunión de los directores de la revista, después de la encíclica Pascendi (dicembre 1907), llevó a la defección de Gallarati Scotti y de Fogazzaro, otro importante colaborador.

13. Antonio Fogazzaro (Vicenza, Italia, 25 de marzo de 1842-Vicenza, 7 de marzo de 1911), fue un escritor y poeta italiano. Con *El origen de las especies* (The Origin of Species) que publica en 1859 Charles Darwin, se da el golpe de gracia a las teorías creacionistas basadas en la tradición bíblica. Fogazzaro, que leyó el libro de Darwin en 1889, se alineó inmediatamente con las nuevas teorías, lo que chocaba frontalmente con la Iglesia, aunque Fogazzaro trataba de conciliar la teoría con la tradición del pensamiento católico. Pensó que una buena opción era el libro de Joseph Le Conte, *Evolution and its Relations with Religious Tought*, en la que el escritor estadounidense formula la hipótesis de que las fuerzas naturales responsables de la evolución de las especies podrían ser emanación directa de la voluntad divina.

14. Subiaco es un municipio de 9,332 habitantes de la provincia de Roma, a 408 m. Los orígenes de la actual abadía benedictina de Subiaco se remontan a los inicios del siglo VI, cuando san Benito de Nursia fundó en la zona monasterios para dar hospitalidad a sus primeros discípulos provenientes. en parte, de la nobleza romana. De los trece monasterios fundados por San Benito sólo queda actualmente el de Santa Escolástica, inicialmente dedicado a san Silvestre. El monasterio de de san Benito se presenta hoy como un edificio pintoresco, insertado en la curvatura de una inmensa pared de roca.

15. Ernesto Bonaiuti (Roma 1881-Roma 1946), ordenado sacerdote el 19 de diciembre de 1903, fundó, a los 24 años de edad, la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* para la difusión de la cultura religiosa en Italia y luego dirigió la revista Ricerche religiose. Estas revistas fueron prohibidas. El 25 de enero de 1925 fue afectado por la excomulga, reiterada más veces, por haber defendido al movimiento modernista. En 1925 fue profesor universitario de Historia del cristianismo en la Universidad de Roma, sucesivamente al Concordato de 1929, sin embargo, fue exonerado de las actividades y asignado a tareas extra académicas. La cátedra universitaria le fue quitada definitivamente en 1931 por haberse rehusado a prestar juramento de fidelidad al fascismo. En 1945 volvió a sus roles de profesor universitario, pero tampoco pudo impartir clases puesto que, según el Concordato, para un sacerdote excomulgado era prohibido ocupar una cátedra en una universidad estatal.

1926 con sus publicaciones posteriores. Privado de su cátedra universitaria a raíz de los Pactos del Letrán,[16] murió en 1946 rechazando las propuestas de reconciliación con la Iglesia.

La evolución de Romolo Murri[17] (1870-1944) fue distinta. Este sacerdote fue, mediante la revista *Cultura Sociale*,[18] uno de los principales animadores del movimiento de la *Democrazia cristiana* que pretendía ser expresión de la actitud de los católicos en el nuevo clima histórico y que luchó a fondo por la autonomía total del movimiento. Más tarde, al disolverse la *Obra de los Congresos*,[19] colaboró activamente en el nacimiento y desarrollo de la *Liga Democrática Nacional*, rápidamente descalificada por Pío X. Las divergencias disciplinares y doctrinales llevaron a la suspensión *a divinis* (1907) y a la excomunión de Murri (1909), que acentuó su tono antijerárquico pero que fue perdiendo gradualmente el ascendiente entre los jóvenes. Murió reconciliado con la Iglesia [Rosa, 1992:275-286].

En Inglaterra tuvo gran fama George Tyrrel (1861-1909). Nacido y educado en el calvinismo, se convirtió al catolicismo y entró en la Compañía de Jesús. Después de que cayeran sobre él varias medidas disciplinarias dentro de la Compañía, andaba buscando un obispo que lo acogiese en su diócesis como sacerdote secular, cuando salió, en el periódico italiano de más difusión *Il Corriere della Sera*, del 3 de diciembre de 1905, su *Carta confidencial*

16. Los Pactos de Letrán o pactos lateranenses del 11 de febrero de 1929 proporcionaron el reconocimiento mutuo entre el entonces Reino de Italia y la Santa Sede. Existen tres pactos diferentes: 1) un pacto que reconoce la independencia y soberanía de la Santa Sede y que crea el Estado de la Ciudad del Vaticano; 2) un concordato que define las relaciones civiles y religiosas entre el gobierno y la iglesia en Italia, y que se resume en el lema "Iglesia libre en Estado libre"; 3) una convención financiera que proporciona a la Santa Sede una compensación por sus pérdidas en 1870.

17. Romulo Murri (Monte San Pietrangeli, 1870-Roma, 1944) fue un político y eclesiástico italiano. En 1894 fue uno de los fundadores de la FUCI (Federación Universitaria Católica Italiana).Sensible a las instancias del movimiento sindical, en algunos años de su vida tuvo una intensa correspondencia con Engels.

18. *Cultura Sociale Politica Letteraria* (enero 1898-enero 1906) fue fundada en Roma por el sacerdote Rómulo Murri y se convirtió en la revista mensual del movimiento popular católico. Propone acercar el catolicismo a la cultura moderna interesándose, sobretodo, en los problemas sociales de los trabajadores italianos. El 16 de julio de 1906, en el número 207, la dirección anunció que iba a poner término a las publicaciones por "no querer entrar en conflicto con las autoridades eclesiásticas".

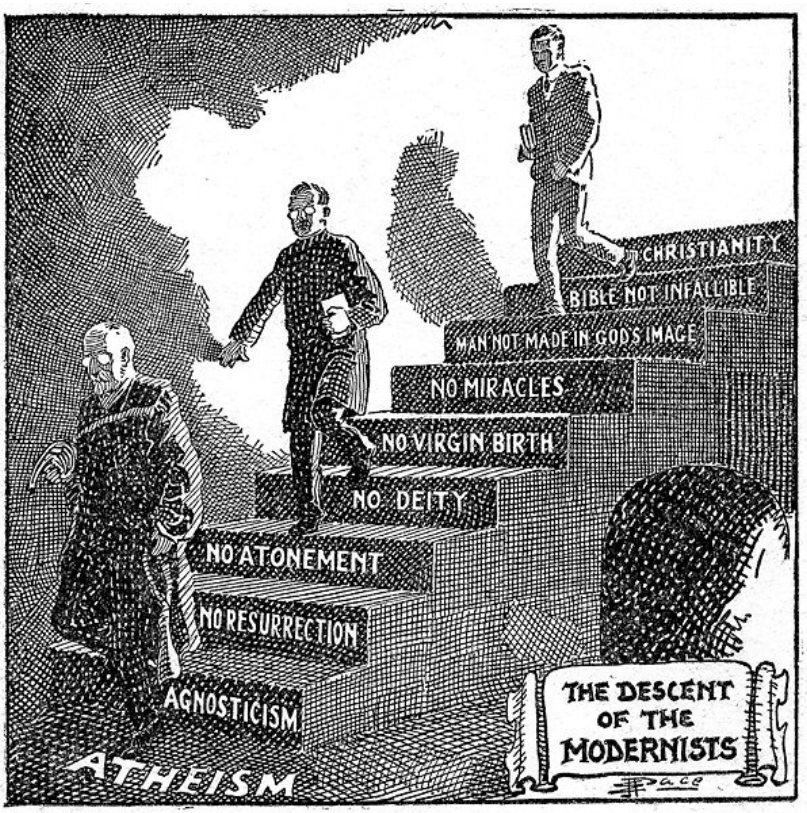
19. La "Opera dei Congressi" fue una organización católica italiana. Nacida en 1874, su propósito era proteger los derechos de la Iglesia después de la unificación de Italia y la ocupación de Roma, promover la caridad cristiana y coordinar las actividades del asociacionismo católico. Después de 1880 tuvo un rápido desarrollo, principalmente en el norte de Italia, ampliando la actividad económica y social con las fundaciones de sociedades rurales de mutuo socorro y de cooperación.

a un profesor de antropología que había sido divulgada clandestinamente. Tyrrell sostenía que la reciente crítica histórica había demostrado la falsedad de muchos dogmas. Se le expulsó inmediatamente de la orden y no encontró ningún obispo que le acogiese, quedando así suspendido de sus funciones sacerdotales, aunque no excomulgado. Murió en 1909 y se le dio la absolución bajo condición cuando ya estaba inconsciente. Tyrrell magnificaba la libertad de conciencia y rechazaba toda autoridad, pero no aceptaba réplicas y criticaba ásperamente a los demás. La religión no es tanto una doctrina teórica cuanto una vida; los dogmas han de adaptarse a las circunstancias cambiantes de la vida [Aubert, 1984:193-195].

En Francia, Alfred Loisy (1857-1940), ordenado sacerdote después de largas vacilaciones, enseñó en el Instituto Católico de París. Destituido en 1893 por sus ideas cada vez más atrevidas, aprovechó el tiempo que le dejaba su modesto empleo de capellán de un convento de monjas para intentar una síntesis que resumió en *L'Evangile et l'Eglise*, publicado en 1902. El intelectual francés interpretaba, en sentido escatológico, la predicación de Jesús, negaba la inmutabilidad y el valor objetivo de los dogmas y reducía el valor de la autoridad eclesiástica. El 16 de diciembre de 1903, tres meses y medio después de la elección del nuevo papa, entraban en el Índice cinco obras de Loisy, que fue excomulgado el 7 marzo de 1908. Nombrado profesor de historia de la religión en el Colegio de Francia, continuó hasta el fin de su vida en su fecunda actividad de escritor dentro de una línea cada vez más racionalista hasta llegar a negar todo el fundamento de la religión cristiana e intentar sustituirla por una religión humanitaria en que la Sociedad de Naciones y el presidente Wilson ocuparían el puesto de la Iglesia y del papa. Murió tras afirmar que se había encontrado modernista sin haberlo pretendido [Aubert, *op. cit.*:188-192].

3. "La síntesis de todas las herejías"

A partir de 1903 se sucedieron las intervenciones pontificias con una constancia que revela una visión muy clara de las metas a alcanzar y una voluntad firme de cumplir los planes previstos. En diciembre de 1903, como hemos visto, fue condenado Loisy; en 1904 se estableció la visita apostólica a todas las diócesis italianas; a partir de febrero de 1905 se inició la serie de respuestas de la Comisión Bíblica. En 1906 ocurrió la condena de la novela de Fogazzaro,



El descenso de los modernistas hacia el ateísmo, de E. J. Pace. Este dibujo aparece en su libro *Christian Cartoons* publicado en 1922. Los escalones son: cristiandad, la Biblia no es infalible, el hombre no está hecho a imagen de Dios, no hay milagros, no al nacimiento virginal de Jesús, no deidad, no expiación, no resurrección, agnosticismo y ateismo.

Il Santo; pero el año decisivo fue 1907. En mayo, la Congregación del Índice amonestaba a los redactores de la revista *Il Rinnovamento*, en julio el decreto *Lamentabili* (llamado también *el Syllabus* de Pío X) condenaba 65 proposiciones tomadas en su mayor parte de las obras de Loisy. En septiembre apareció la encíclica *Pascendi Dominici gregis*. En toda la encíclica es idéntica la dureza de tono y las expresiones que recuerdan la *Mirari vos* (1832) de Gregorio XVI y la *Quanta cura* (1864) de Pío IX. Por ejemplo, los motivos que impulsaban a los intelectuales a formular nuevas teorías sobre el papa son únicamente soberbia,

ignorancia y curiosidad vana; se define el Modernismo con una fórmula que se ha hecho famosa como "la síntesis de todas las herejías".

Dos meses después, en noviembre de 1907, el *motu proprio Preastantia Scripturae* amenazaba con la excomunión a quien se opusiese a la encíclica; en diciembre caía la condena sobre *Il Rinnovamento*. Después de la excomunión de Loisy en 1908 y la de Murri en 1909, en 1910 el motu *proprio Sacrorum antistitum* imponía a diversas categorías de personas un juramento antimodernista especial.

En Milán, después de la primera visita tras la decisión de 1904, hubo otras dos inspecciones en 1908 y 1911; en Perugia se clausuró el Seminario en 1910 y quedó destituido el rector, Umberto Fracassini. Junto a esta labor de represión indiscriminada a las corrientes intelectuales no estrictamente confesionales y tradicionalistas, se desarrollaba otra doble acción: un apoyo positivo a los estudios y una consolidación de toda la disciplina de la Iglesia. En el primer campo entra la fundación del Instituto Bíblico (1909) bajo la responsabilidad de los jesuitas [Broglio, 1966:15-18].

Conclusiones

La molesta atmósfera de suspicacia que pesaba sobre los católicos en la segunda parte del pontificado de Pío x, entre 1907 y 1914, tendía a reforzar los muros del *ghetto* católico.[20] Pío x intervino, en efecto, inmediatamente de manera drástica e inflexible, sus enérgicas disposiciones descabezaron velozmente a los librepensadores que amenazaban la forma dogmática de la Iglesia. Hay que indagar si el riesgo era tan peligroso como pudo considerarse en el ardor del instante, debido, entre otras cosas, a la hábil táctica de los modernistas y al amplio uso del anonimato o si más bien no sobrevaloró la Curia

20. Al final de la primera década del siglo xx el Reino de Italia contaba con 275 diócesis (incluyendo la de Roma). De éstas, 75 eran sujetas inmediatas a Roma y las restantes 200 constituían 37 provincias eclesiásticas, consistentes en una sede metropolitana (arquidiócesis), con un número variable de sedes obispales sufragáneas. Entre las sedes metropolitanas, la de Venecia tenía el rango superior de patriarcado. Había once abadías y prelacía nullius diœceseos. Cada diócesis estaba subdividida en parroquias que sumaban 20,685 en todo el Reino. Había 60,446 iglesias, capillas y oratorios públicos que contaban con el servicio de 69,310 curas, entre regulares y seculares. Los seminarios episcopales tenían 21,453 estudiantes. Había, además, 30,564 monjas. Los institutos de educación católicos masculinos alcanzaban el número de 532 con 55,870 alumnos. Los femeninos eran 1302, con 102,491 alumnas. Después de la Primera Guerra Mundial, con las anexiones territoriales de Trentino y Venecia Giulia, aumentará también el número de diócesis, parroquias y miembros del clero.

romana las fuerzas de sus adversarios, castigando, indistintamente, a quienes defendían tesis heterodoxas, a los que tenían simples relaciones personales con los autores más incriminados.

Retrospectivamente hay dudas sobre si la superación de un peligro real compensó estos abusos, si el precio pagado no fue excesivamente alto y si todo esto ocurrió en contra o a favor de la voluntad de Pío x. ¿Pío x luchó contra un peligro que sólo existía en su imaginación o que, por lo menos, él mismo había engrandecido? Este cuadro, con sus aspectos positivos, es decir, una milenaria continuidad histórica de la Iglesia, y con los negativos, como la intolerancia, la cerrazón y el retraso intelectual, plantea otro problema: el de la verdadera personalidad de Pío x.

Quiero terminar dejando algunas pistas para la investigación, sobre todo para quien está interesado en la historia de América Latina. Sería interesante partir con el análisis de los intelectuales modernistas durante el pontificado de Pío x para llegar a analogías, comparaciones y nexos con otros movimientos de reforma que se desarrollaron adentro y fuera a la Iglesia católica. En particular, el Modernismo y la Teología de la Liberación son temporal y geográficamente dos movimientos distintos que pueden llegar a ser similares en los contenidos. Este artículo podría ser sólo una premisa a un posible estudio comparativo. Limitándome ùnicamente a un análisis de algunos intelectuales modernistas dejamos abierto el campo al desarrollo de una extensa investigación comparativa entre Modernismo y Teología de la Liberación.

Bibliografía

Aubert, R.

1984 *La iglesia en el mundo moderno (1848 a Juan Pablo II): del anatema al diálogo,* Madrid, Ediciones Cristiandad.

Broglio, Francesco Margiotta

1966 *Italia e Santa Sede dalla Grande Guerra alla Conciliazione*, Bari, Laterza.

Di Paola, Errani

1999 *Due papi per Cesena: Pio VI e Pio VII nei documenti della Piancastelli e della Malatestiana*, Cesena, Pàtron.

Iribarren, Jesús y José Luis Gutiérrez García

2002 *Once grandes mensajes,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristiano, Madrid.

Jemolo, A. C.

1981 (1955) Chiesa e Stato in Italia. Dalla unificazione ai giorni nostri, Turín, Einaudi.

Martina, G.

1990 *Pio IX (1867-1878)*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana.

Rosa, Mario

1992 *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma / Bari, Laterza.

Trebiliani, Maria Luisa

1974 *Il pontificato di Gregorio XVI: (interpretazioni e problemi), Roma,* Elia.

Imágenes contra palabras
Una visión *protestante* del catolicismo popular

José Luis González Martínez
Escuela Nacional de Antropología e Historia

La conquista militar y religiosa de América fue, entre otras cosas, una confrontación intercultural e interreligiosa violenta. ¿Llegó el cristianismo? sí, pero mejor dicho, llegaron los conquistadores con sus cristianismos. Definitivamente el cristianismo de los extremeños que llegaron a México y a Perú, con Hernán Cortés y Francisco Pizarro respectivamente, sólo coincidían, en el fondo, con el de los obispos Zumárraga y Toribio de Mogrovejo. Los vencedores traían consigo una dialéctica religiosa de siglos entre el cristianismo oficial y su versión popular. Curiosamente, esa tensión no era más que otra versión del conflicto, gestado en otro tiempo y en otro espacio, entre la religión agraria y la imperial. Si bien la conquista militar terminó dejando vencedores y vencidos, de la confrontación cultural y religiosa, se puede decir que ninguno quedó ileso después de la imposición y la superposición de los dos universos. Sin que se borrara la asimetría intrínseca de sus relaciones, se integraron en un sincretismo creativo y funcional para las circunstancias imperantes, por esta razón

es importante esbozar las líneas maestras de la historia de la disociación entre cristianismo oficial y popular, ya que es clave para la comprensión de algunos aspectos de la historia cotidiana de América Latina.

Al referirse a este tortuoso proceso, Carlos Fuentes lo resume en esta perspectiva:

> La respuesta a tal herida fue, asimismo, religiosa y cultural, más que política. Para crear nuevas identificaciones en la sociedad, importaron menos las endebles leyes políticas que la moderna adhesión religiosa promovida por la aparición de una cultura cristiana y fortalecida por la asimilación sincrética del mundo antiguo mexicano [Fuentes, 1991].

La cuestión de catolicismo popular[1]

Dado que fue en el siglo XVI cuando el cristianismo europeo se escindió en cristianismo reformado (Lutero) y el cristianismo tradicional que se llamó desde entonces catolicismo romano, a la versión popular de éste le llamaremos catolicismo popular.

La versión popular del catolicismo es, ante todo, una realidad cultural, histórica y socialmente consistente en sí misma. Esto quiere decir que antes que problema es respuesta, antes que "no-elitista" es popular, antes que negación es afirmación y antes que deficiencia es plenitud de sentido. Con esto queremos enfatizar que el catolicismo popular latinoamericano que se configura en estas tierras, como producto transplantado de Europa y como resultado creativo del encuentro con las culturas y los procesos sociohistóricos que tienen lugar en este continente, no puede ser definido por lo que le falta o le sobra en relación con el catolicismo oficial o de la elite; es cierto que lleva en sí, como elemento constitutivo, una relación dialéctica respecto a la forma de sistematizar lo cristiano que se ha venido en llamar "oficial" (que no es lo mismo que "lo válido", en exclusiva), pero esa relación, conflictiva o no,

1. Nuestro pretendido enfoque *protestante* del catolicismo popular que —quizás en un exceso de alevosía— enunciamos en el título de este trabajo tiene dos fundamentos básicos: el uno por el análisis que hacemos del mismo en relación con los principios fundamentales de la Reforma y, el otro, por la perspectiva dialéctica que privilegiamos en el manejo del tema. La resistencia "a los curas y a sus libros" que ha caracterizado a la religión popular católica durante toda su historia, es otra suerte de *protesta persistente* no a las indulgencias ni a los sacramentos, como hizo Lutero y su movimiento, sino al monopolio clerical y teológico en la producción y administración de los bienes religiosos.

surge de realidades configuradas, estructuradas y consistentes en sí mismas. Lo que decimos no es mera retórica; dado que las relaciones de lo popular y lo elitista, en el catolicismo, se inscriben dentro del marco de las relaciones entre cultura dominante y culturas subalternas, debemos tener en cuenta que ha sido la cultura dominante el lugar desde el cual la Iglesia oficial ha teorizado sobre la religión popular, y ese discurso, radicalmente etnocentrista, ha sido formulado dando por supuesto que el "canon" de la realidad era la cultura dominante y en ella el catolicismo de la elite eclesiástica [González, 1989:155]. Esto implica que si se quiere hablar de catolicismo popular desde el catolicismo popular, debemos intentar —hasta donde sea posible— un discurso descentralizado y liberado de los condicionamientos que la cultura dominante nos ha venido imponiendo, del mismo modo que, como clave fundamental para una historia cotidiana de la religión, se deberá liberar el discurso historiográfico de las "historias oficiales" de turno.

Históricamente, el cristianismo popular es "inventado" como problema al mismo ritmo que la jerarquía eclesiástica va organizando sus pretensiones institucionales y su necesidad teológica de controlar totalmente el pensamiento y el comportamiento del pueblo (ortodoxia y ortopraxis). El proceso fue lento y en el camino tuvieron que hacerse no pocas concesiones con las religiones de los pueblos germánicos que se habían injertado en el viejo tronco grecolatino; por ejemplo, en el año 731 los obispos españoles reunidos en el XVI Concilio de la Iglesia visigoda en Toledo, reconociendo un cristianismo real en el que estaban vigentes las ofrendas a las divinidades ancestrales, tuvieron la prudencia de sólo exigir que las ofrendas hechas ante fuentes, piedras y árboles sagrados fuesen llevadas posteriormente al templo cristiano [Maldonado, 1979:40]. Habían pasado siete siglos de presencia cristiana en Europa, y las actas de este concilio simplemente dejaron testimonio de un largo proceso sincrético en el que la exquisitez de las abstracciones teológicas de los dogmas de Nicea, Efeso, Calcedonia y Constantinopla tenían que condescender con las religiones naturalistas de los nuevos pueblos que habían entrado en el ámbito cristiano. Desde un punto de vista quizás excesivamente institucional, ha sido común presentar el feudalismo como el periodo en el que Europa quedó cristianizada, sin embargo, desde un punto de vista antropológico, es más evidente que el cristianismo y la propia estructura eclesiástica políticamente quedaron feudalizados y culturalmente germaniza-

dos. Este último aspecto fue tan fuerte que hasta los mismos clérigos rurales participaban, en buena armonía, de esa abigarrada religiosidad sincrética que estaba configurándose.

El catolicismo popular como desafío institucional

La primera ofensiva explícita contra el cristianismo popular se plantea a partir de la Reforma Protestante y la Contrarreforma Católica, es decir, al interior de las grandes confrontaciones por la ortodoxia y por el control religioso de Europa que caracterizan los inicios de la época moderna. Concretamente, Erasmo de Rotterdam representa la primera crítica sistemática que conocemos; en ella el "cristianismo de los débiles" es juzgado y menospreciado desde el modelo del "cristianismo de los fuertes" que representan la verdadera milicia cristiana que es capaz de conducirse por sí misma teniendo como criterio la Biblia. Ciertamente, el modelo de cristiano en el que pensaba Erasmo, si bien se distanciaba mucho del cristianismo real popular, no estaba lejos del modelo deseado por la jerarquía romana de su tiempo, cuya función intermediaria, en su enfoque, era seriamente puesta en entredicho [Tüchle, 1987:55-56]. Se puede decir que Erasmo representa la primera ruptura racionalista con la religión popular, pero curiosamente en la pugna entre el cristianismo de los teólogos y el del pueblo parece optar por el de éste último:

> La erudición de todas (las escuelas teológicas de su tiempo) es tan complicada que los Apóstoles mismos tendrían necesidad de recibir a otro Espíritu Santo para disputar de tales materias con esos teólogos de una nueva especie... La filosofía de Cristo se refugia en los impulsos del corazón y no bajo los silogismos; ella es una vida, no el objeto de sabias controversias [Halkin, 1977:162-63].

Evidentemente, para Erasmo, prototipo del nuevo ethos renacentista y humanista, el paradigma ya no es el hombre piadoso del siglo XIII, sino el hombre "culto", en los términos en que él lo describe en su Manual del soldado cristiano. Para este humanista, al menos en su primera etapa de intelectual intransigente, el pueblo cristiano (Iglesia visible) está atrapado por una "religión de ceremonias y del imperio de la letra de la ley", pero desprovisto de la auténtica piedad. El arma principal del "soldado cristiano" (modelo) no son los sacramentos y ni siquiera la realidad institucional de la Iglesia, sino la sagrada

escritura (su interpretación culta y humanista) que debe conducir al hombre a lo esencial de la vida cristiana: la práctica de las virtudes de Cristo. Pero a esta práctica, obviamente, sólo puede llegar el hombre culto. Para éste, las costumbres y tradiciones religiosas populares ya no tienen sentido; quien las practica pertenece a la masa que sigue presa de la religión de la Iglesia visible y por eso necesita de preceptos, sacramentos, costumbres, tradiciones y estructura eclesial (autoridad): es la religión de los débiles [Tuchle, 1966:57].

No obstante, muy probablemente como consecuencia de su paso por Roma, en la última parte del trayecto de su vida parece reconciliarse con la sabiduría popular (estulticia para muchos sabios) y desconfiar de la sabiduría poco práctica y vital de los intelectuales, tal como lo expresa en su Elogio de la Locura:

> Si ha de comprar algo, si ha de hacer un contrato, si, en resumen, ha de hacer alguna de esas cosas sin las cuales esta vida no puede seguir su curso cotidiano, dirías que el sabio ese es un pedazo de alcornoque y no un ser humano. Hasta ese punto llega su total inutilidad, para sí mismo, para la patria y para los suyos, puesto que no conoce nada de los asuntos corrientes y se aparta larga y ampliamente de las ideas populares y de las costumbres ordinarias [Rotterdam de, 1984:44].[2]

La crisis de la Reforma Protestante remeció no sólo la estructura eclesiástica del cristianismo europeo, sino las convicciones religiosas del pueblo y, de manera especial, de los círculos humanistas. Reforma y Contrarreforma obligaron a definir posiciones con nitidez. El mismo Erasmo vivió momentos de indecisión entre los dos bandos, y aunque en algunos principios luteranos vio la prolongación de su propio pensamiento, por otra parte constató, decepcionado, que la suerte de la libertad del individuo, tanto en el luteranismo como en el rigor del calvinismo, quedaba muy distante de los ideales humanistas, e incluso luteranos, que en principio llegaban a conceder el derecho del libre examen e interpretación de los textos bíblicos a todo creyente.

2. Erasmo escribió estas reflexiones en la casa de Tomás Moro (su más importante amigo, tal como se lo expresó en carta de 1502), en Londres. Moro, además de haber escrito *Utopía*, fue canciller de Enrique VIII. En parte por su vida de ejemplar honestidad y en parte por la larga confrontación entre el monarca inglés y el papa Julio II (1503-1513), fue ejecutado por el rey por haberse negado a ser parte de la Iglesia Anglicana, separada de Roma; Moro, posteriormente, fue canonizado y declarado *santo* católico en 1935.

Uno de los campos de batalla de la confrontación religiosa que vivió Europa en el siglo XVI, fue la religión popular. Desde nuestro punto de vista, este hecho es clave para entender tanto la evolución hacia el pluralismo religioso a partir de los procesos de independencia en América Latina, como los cambios en la configuración religiosa de algunos de sus países en nuestros días.

Es claro que la religión popular siempre ha sido una experiencia cristiana expresada en gestos rituales y acciones por los cuales el pueblo pretende tener acceso a Dios para hacerlo propicio a sus necesidades. Todos esos elementos e intenciones habían sido, por siglos, la expresión de su fe, profunda (al menos si nos atenemos a la fuerza con que daba sentido a su vida) mas no depurada ni ilustrada (si nos atenemos a los criterios de ortodoxia de los teólogos y al modelo humanista de Erasmo). Pero el problema con el protestantismo fue más radical. Si la teoría de la salvación que predicaba Lutero tenía por principio fundamental "sólo la fe salva",[3] con todo lo que implicaba de refuerzo de la subjetividad humana, es claro que la tradición religiosa popular, en su conjunto, queda descalificada por su supuesta escasez de fe (instruida) y su exceso de prácticas externas (seguridad de la objetividad que produce el esfuerzo humano). Vistas las cosas desde la nueva teología reformada, lo menos que se puede decir es que el voluntarismo expresado en la religión popular, al esforzarse por alcanzar los bienes de salvación, era casi blasfemo: "Sólo la fe en Cristo salva", proclamó Lutero la noche de su revelación al encontrarse con el versículo 17 (Rom 1). Por eso, la Reforma rompió con el abigarrado universo de las prácticas (obras) de la religión popular, en parte por lo que supuestamente tenían de magia —desde la exquisita ortodoxia de los teólogos de uno y otro bando—, pero sobre todo por lo que tenían de iniciativa humana en un intento tenaz por ganar la salvación mediante sus obras devocionales. Todo esto podía mal avenirse con la "salvación sólo por la fe" que, como exclusivo regalo generoso de Dios, proclamaba la nueva religión del libro [Vogler, 1976:123-124].

Suprimidos los espacios sagrados —salvo las iglesias parroquiales y los cementerios— y eliminada la veneración a la virgen y a los santos, así como

3. Esta conclusión a la que llegó Martín Lutero después de años de azarosa y sincera búsqueda, la descubrió expresada en el versículo 17 del capítulo 1 de la Carta a los Romanos. Independientemente de lo que el "hallazgo" tenía de respuesta a su crisis personal, se convirtió en base para un modelo alternativo de estructura eclesiástica para el cristianismo [Tuchle, 1987:64, T. III; Febvre, 1956:56].

el culto a los difuntos, el pueblo que siguió a Lutero vio reducirse su ritual a la celebración de la Cena, el bautismo, el matrimonio y las exequias oficiales. De este modo se ofrecía al pueblo un nuevo esquema en el que la práctica religiosa quedaba casi exclusivamente reducida a la lectura de la Escritura y a la fe interior, y los lugares sagrados que habían marcado como hitos del peregrinar a la Europa medieval desaparecieron. El mismo espacio de reunión ya no era más un lugar sagrado de encuentro con lo Otro, sino un espacio de asamblea donde, a modo de escuela de fe, se estudiaba la Escritura. El pueblo católico siguió sin Biblia (expropiada por los clérigos) y el campesinado protestante, de la noche a la mañana, se encontró con una fe sin anclajes simbólicos externos.

No tenemos conocimiento de estudios significativos sobre el profundo proceso de aculturación religiosa que tuvo que darse a partir de la nueva propuesta de la Reforma en la sociedad rural alemana, suiza, holandesa, etc., durante la primera mitad del siglo XVI. ¿Cómo pasó el campesinado del símbolo a la palabra, de un ritual predominantemente "orético", sensorial y emocional, a otro casi exclusivamente "ideológico", conceptual y abstracto? [Turner, 1980:31]. Quizás una explicación de esa aparente facilidad con que se pasó de un esquema a otro deba buscarse en el conjunto de factores sociales, económicos y religiosos que permitieron vivir aquella coyuntura como un verdadero proceso de revolución eclesiástica que culminó en la escisión del campo religioso de Europa.

Pero no siempre fue fácil el manejo de la religión popular por parte de los líderes reformadores. Naturalmente, la ruptura con el papado y la negación de las indulgencias no eran la solución de los más graves problemas que el pueblo arrastraba. La sociedad era mucho más que los problemas eclesiásticos. Muchas tensiones quedaban pendientes, no obstante los primeros gestos de rebeldía de los líderes de la Refoma. El movimiento campesino de Tomás Müntzer, por ejemplo, vino a evidenciar dichas tensiones. Este líder intentó dar dimensión sociopolítica a la Reforma, al fin y al cabo, a los campesinos "reformados" les fastidiaban mucho más los príncipes alemanes que el papa. Así las cosas, es lógico que Müntzer pretendiera construir, para el pueblo pobre y sencillo, el reino de Dios en la tierra, es decir, una sociedad en la que, sin señores, cada quien trabajara su tierra y comiera tranquilo su fruto.

Esta guerra de los campesinos alemanes, emblemática para la literatura marxista clásica, además de poner de manifiesto las insuficiencias sociales de la Reforma eclesiástica luterana frente a "las reformas" que el pueblo anhelaba, es una excelente expresión del proyecto social que, con frecuencia, alienta en la religión popular, aunque no siempre llegue a explicitarse como en este caso. En uno de sus artículos fundamentales, los seguidores de Müntzer, lamentándose de que teniendo en cuenta que Cristo redimió a todos con su sangre, se les siga considerando siervos, declararon que "está de acuerdo con la Escritura que seamos libres". Este movimiento —marginal a la Iglesia católica y a la Reforma Protestante— será masacrado no tanto por sus ideales religiosos cuanto por sus anhelos revolucionarios [Tuchle, 1966:87, T.III]. Lo cierto es que, para los campesinos, las dos cosas estaban inseparablemente unidas.

No debe perderse de vista, por consiguiente, que el proceso de la conquista de América se llevó acabo mientras por los caminos de Europa circulaban estas nuevas ideas que tuvieron como consecuencia la escisión del régimen monolítico de cristiandad. Los actores principales de la conquista y de la colonia llegaron a estas tierras marcados por esta dialéctica que sacudía al viejo continente. El cuidado extremo para que no entraran las nuevas doctrinas reformadas a los dominios católicos americanos, por ejemplo, fue un factor que afectó tanto a decisiones políticas, económicas y militares como a las actitudes que prevalecieron en la valoración y tratamiento de las culturas indígenas y sus religiones. De esa coyuntura, la síntesis cultural latinoamericana heredó un componente de intolerancia e intransigencia religiosa que aunque sólo circunstancialmente reaparece, pareciera que sigue agazapado y ha venido manifestándose recurrentemente a lo largo de su historia posterior.

El catolicismo popular en el contexto de la modernidad temprana

La Iglesia católica ha explicado la Reforma Protestante desde sí misma, entendiéndose a sí misma como autoridad sagrada: quien protesta contra ella es hereje y quien sale de ella se pierde. No obstante, nosotros postulamos que en buena medida las tensiones institucionales que vive el catolicismo en su interior, y en relación con las culturas de los pueblos que incluye en América Latina, reflejan un cierto protestantismo popular católico que, si bien no alcan-

zó a separarse, nunca desistió en sus demandas. En otras palabras, es posible, también, una interpretación de la Iglesia católica desde el protestantismo. Esta lectura podría permitir tanto una comprensión de las relaciones históricas e institucionales del catolicismo popular latinoamericano, como algunos rasgos de la concurrencia de catolicismo y protestantismo por conservar o incrementar su influencia entre los pueblos latinoamericanos.

a) Lutero se oponía a la función sacerdotal y pontifical de la jerarquía católica como mediación necesaria del hombre con lo sagrado. también se rechazaba otras mediaciones como los santos y la virgen María, ya que "sólo Cristo salva". curiosamente, la religión popular incomodaba a los pastores católicos por su libertad en cuanto a elegir sus mediaciones y por la consiguiente relativización que ejercía sobre el pretendido valor absoluto e indispensable de aquéllos.
b) El protestantismo significa una recuperación del poder de los laicos en la administración de los bienes simbólicos de la comunidad; el catolicismo popular, entre otras cosas, es la persistente voluntad de conservar, interpretar y administrar su propia tradición religiosa (creencias populares, organización en base a sistema de mayordomías, cofradías, jerarquías cívico-religiosas, responsabilidad popular sobre el espacio físico sagrado, etc.), En otras palabras, si la teología da cuenta de lo que se podría llamar la historia del despojo de las responsabilidades —y por tanto del poder religioso— de los laicos, el catolicismo popular da cuenta de la historia de autonomía y resistencia popular ante ese despojo. La religión popular, en cuanto tal, ha sido siempre relativamente anticlerical y solapadamente contestataria.
c) El protestantismo centró su sistematización de lo cristiano sobre el principio de que "sólo la fe salva". La contrarreforma centró su lucha contra tal herejía saliendo en defensa de la "necesidad de las obras", además de la fe, sin embargo, el efecto más corrosivo de tal principio era el de la relativización de la función de la Iglesia en su conjunto como institución mediadora. Si sólo la fe salva, todo el aparato eclesiástico sale sobrando. En este sentido, se puede decir que pocas cosas reflejan con tanta claridad la religión popular como esa búsqueda

permanente del poder sagrado que tiene capacidad de salvar. Incluso se puede decir que allá donde el pueblo detecta poder sagrado nace un nuevo fenómeno religioso; pero, por otro lado, pocas cosas ponen más nerviosos a los pastores como ese constante hallazgo de nuevos poderes sagrados o mejor dicho, nuevas manifestaciones del poder de lo sagrado. El pueblo siente que sólo la fe en las fuerzas sagradas (Dios, Cristo, la virgen, los santos y otros) le puede propiciar el poder salvador que de ellos emana.

d) Hoy, el protestantismo, como durante los tiempos siguientes al Concilio de Trento, sigue siendo, más de lo que muchos pastores católicos estarían dispuestos a reconocer abiertamente, factor presente en el diseño del tratamiento pastoral que recibe el pueblo católico. Para los hombres de la Contrarreforma (respuesta católica a la Reforma Protestante) la religión popular fue motivo de preocupación pastoral por diversas razones. En primer lugar, les preocupaba la vulnerabalidad de la religión popular ante las nuevas doctrinas de los reformadores, así como su escasa formación teológica; pero, en un segundo momento, el motivo de inquietud será la resistencia que el pueblo ofrece a la penetración de las definiciones doctrinales y las normas de acción que vienen del Concilio de Trento como parte de una gran respuesta institucional a la Reforma. Curiosamente, la Contrarreforma se moverá entre dos actitudes opuestas, e incluso contradictorias, ante la religión popular, por un lado, se entiende que la religión popular —convicciones y prácticas tales como la devoción a la virgen y a los santos, por ejemplo— constituye el mejor baluarte contra el protestantismo que despoja al pueblo de sus tradiciones; pero por otro lado, en la aplicación de "las reformas" de Trento, se introduce en los hombres de iglesia una actitud crítica y, hasta cierto punto, reformadora frente a la religión del pueblo: por momentos, tan enemigo de la religión popular es un cura moderno como un pastor protestante.

Un ejemplo ilustrativo de esto lo tenemos en el caso de Vialart de Herse, obispo de Châlons-sur-Marne (Francia, 1640-1680), a más de un siglo de la escisión religiosa de Europa y del Concilio de Trento [Matet, J. y Pannet,

R., 1976:147]. Este hombre, sinceramente interesado en llevar adelante el espíritu contrarreformista de Trento, manifestó grandes reservas frente a muchas de las prácticas religiosas populares que sólo eran para él "puras devociones" de dudosa ortodoxia. Entre el modelo tridentino y el modelo popular parecía existir mucha distancia. Es claro que el pueblo no podía entender y, mucho menos, aceptar que su rechazo del protestantismo exigiese el tener que dejar el heno en los campos por no trabajar el domingo, tampoco podía aceptar el renunciar al carácter festivo que tenían sus celebraciones religiosas en las cuales siempre había sabido encontrar tiempo para la procesión, para la feria y para los escarceos amorosos entre los jóvenes enamorados que conseguían romper el cerco del control social en esas ocasiones. De este modo, al llegar los tiempos modernos comienza a esbozarse, en los estamentos oficiales del catolicismo, el problema pastoral de la religión popular, entendido, sobre todo, como la resistencia que el pueblo ofrece a ser asimilado por las nuevas enseñanzas y prácticas oficiales que se derivan de la Contrarreforma. Como explicación global del fenómeno, una parte del clero señalará la "ignorancia" en que vive el pueblo que al reflejarse en su religión provoca la resistencia "a los sacerdotes y a sus libros" [Matet-Pannet, 1976:169]. Estos forcejeos por llevar al pueblo a la espiritualidad clerical se intensificaron con la ilustración.

Asimismo, en España y Nueva España se hicieron muchos esfuerzos por parte del clero, promovido por el despotismo ilustrado, para eliminar las "supersticiones". En ese rubro entraban muchas prácticas de la religión popular que no concordaban bien con la nueva racionalidad de la economía política, con las intenciones de asimilación cultural por medio de la escolarización y, sobre todo, en el caso de Nueva España, por la castellanización forzosa. En esta misma línea, por ejemplo, eran frecuentes, entre los siglos XVIII y XIX, las críticas que aparecían en las Visitas que realizaban los obispos a sus diócesis contra los abusos que se cometían en los santuarios y grandes centros de peregrinación con motivo de los festejos que se celebraban en ellos. En otros casos, a raíz de esas mismas visitas pastorales, se llegó a decretar la supresión de cofradías en los lugares en que se consideraba que habían proliferado demasiado; en realidad, estas decisiones iban encaminadas a suprimir las fiestas que las cofradías sufragaban; y es que las fiestas, tanto porque se dejaba de trabajar como porque se despilfarraba, junto con las denunciadas borracheras,

constituían la antítesis de la nueva racionalidad económica. ¿Qué profundas razones podía haber si no para que la misma Iglesia suprimiese instituciones que ella misma había implantado como instrumento de conquista espirirtual? ¿O es que, a su juicio, el pueblo se había cristianizado demasiado?

Este proceso, por el que se pretendía modernizar las tradiciones populares, no siempre fue pacífico. No obstante el éxito relativo de la pastoral ilustrada, la religión popular se replegó y resistió. Cuando las elites censuran la religión popular, como señala B. Plongeron refiriéndose a este proceso, las devociones populares toman un giro, ya sea de religión de combate ya de religión paralela hasta la clandestinidad, "porque nunca es de buena gana que los fieles renuncien a sus tradiciones inmemoriales sean cuales sean las razones que se invocan para su supresión" [Plongeron, 1976:190]. En 1789, en Cahors, Francia, la muchedumbre asedió el palacio episcopal y comenzó a saquearlo; el obispo tuvo que consentir el regreso al calendario antiguo y que se siguiese tocando arrebato para protegerse de las tormentas y sus rayos.

Desde su unidimensionalidad racionalista del principio de contradicción, la lógica de las elites no podía entender la condensación de significados aparentemente paradójicos de la religión popular. Aquella lógica quedaba desbordada. La mentalidad popular sabe pasar, sin ningún desgarro interior emocional o lógico, de la misa a la romería y del bautismo de sus hijos al toque arrebato para ahuyentar la tormenta. Los sectores populares, por lo común, no ven la necesidad de escoger entre "contrarios" si los supuestamente contrarios les son funcionales y les permiten vivir. Pocas veces las elites ilustradas de la Iglesia católica se han percatado de que el pueblo no pretende competir con sus discursos teológicos ni con su ortodoxia. Los grupos marginales de su religión hacen más un camino en el que se articula su vida que un discurso, y en ese camino, fe y lucha por la sobrevivencia forman una unidad indisociable que quienes viven en niveles de confort y seguridad difícilmente pueden entender. En suma, las formas populares de cristianismo también conllevan prácticas solapadas o manifiestas de protesta y resistencia frente a un aparato eclesiástico monopólico que siempre se entendió a sí mismo desde una dogmática lejana de la vida cotidiana de la feligresía que, en su gran mayoría, siempre fue parte de las culturas marginales.

Esta confrontación tuvo una especial virulencia en España y Nueva España con motivo de la implementación de la nueva racionalidad socioeconó-

mica del Despotismo Ilustrado. Es sabido que los obispos promovidos por los Borbones para apoyar su política eran, por momentos, más que pastores, agentes de modernización, así como promotores de las luces y del progreso. La economía política que se trataba de implantar parecía chocar con las "supersticiones" y tradiciones del pueblo. Como el obispo francés que mencionábamos anteriormente, también los curas y obispos hispanos y novohispanos consideraban su deber limpiar de suspersticiones las mentes campesinas para allanar el camino del progreso. Nótese que, en tales circunstancias, los críticos no eran furibundos jacobinos, sino el propio clero modernizante que consideraba indispensable la reforma de la Iglesia y especialmente de las prácticas populares [Callahan, 1976:85] para llevar a su feligresía a la era de felicidad ilimitada que la nueva racionalidad prometía para todos los hombres. En este empeño coincidieron, en España, hombres como Gaspar de Jovellanos, Meléndez Valdés, el padre Feijoo, entre otros [Sarrailh, 1981:62]; y en Nueva España obispos como Fabián y Fuero, Abad y Queipo, Bergosa y Jordán, etc. Lo cierto es que, precisamente en el campo de la agricultura y de las relaciones con la naturaleza, la línea divisoria entre lo natural y lo sobrenatural, en el ámbito de la cultura popular (y no tan popular) era con frecuencia sutil y borrosa.

Mención a parte merecen, en relación con este tema, la forma que tomó el fenómeno en las haciendas de los jesuitas en México y Perú en la segunda mitad del siglo XVIII. Según un testimonio citado por Sarrailh, se redactaron, hacia 1730, unas "instrucciones" para uso de los administradores. En este documento, que tiene por autor a un jesuita anónimo, si bien se acepta que la agricultura tiene mucho de industria humana (las técnicas del cultivo) también se reconoce en ella un ámbito (hielos, granizos, sequía, etc.) en el que el único recurso es apelar a la oración y a los rituales: "contra el daño de los granizos no hay remedio humano en la agricultura porque viene de arriba", en tales casos, sigue la recomendación, "se puede utilizar el remedio espiritual y sagrado de acudir a tocar rogativa antes que entre la tempestad, de hacer que la conjure el padre capellán...."; "poner desde el principio cruces y palmas benditas en todos los sembrados"; "procurar entre año que no se trabaje en días de fiesta sin causa urgentísima... porque de la gran facilidad que hay en esto suelen venir esos azotes del cielo... y se atribuye a casualidad, mas no hay casualidad para con Dios" [Sarrailh, 1981:64]. El ejemplo,

por provenir del ámbito de la Compañía de Jesús, máximo exponente de la racionalidad ilustrada católica en muchos aspectos y de la administración moderna [Arnal, 2005:135] aplicada en sus haciendas, unida a veces a misiones decadentes [Del Río, 2005:151], es un buen indicio de la ambigüedad imperante en la llamada lucha contra la superstición y la idolatría.

Está lejos de terminar la discusión sobre si los tratos que los jesuitas daban a sus esclavos fueron más humanos y considerados que en las otras haciendas y plantaciones. Sin pretender dirimir el tema, tres cosas son ciertas al respecto: a) los tenían como esclavos y los trataban como tales, pero según el criterio de administración moderna para la cual un trabajador bien tratado produce y —en el caso de los esclavos— se reproduce más; b) las haciendas eran unidades productivas y sociales en las cuales la religión de los esclavos jugaba un papel importante no sólo porque su cultivo era la obligación primordial de sus amos religiosos, sino porque era un espacio simbólico en el que los propios esclavos, mediante mil argucias sincréticas, construyeron, en la medida de lo posible, formas y símbolos de su propia identidad y de la resistencia y protesta contra su condición de esclavos; c) con el cambio de situación que provocó la expulsión de los jesuitas de los territorios españoles decretada por Carlos III, el rendimiento económico de las que habían sido sus haciendas y la situación de vida de los esclavos que siguieron en ellas, empeoraron. Los que siguieron en ellas echaban de menos a los jesuitas. El desplome fue de tal magnitud que los funcionarios de temporalidades, principalmente preocupados por el rendimiento económico que exigían las arcas reales, llegaron a recomendar explícitamente a sus funcionarios administradores que tratasen a los eslavos como los jesuitas en cuanto al cuidado de su salud y alimentación.

Con ocasión de interrogatorios practicados a propósito de un levantamiento de esclavos se asentó la siguiente declaración:

> Ignacio de Loyola negro esclavo de esta hacienda y sacristán de su capilla... dijo que lo que sabe y puede decir es que esta hacienda tanto por los malos años que se han experimentado cuanto por el poco cultivo que rinden los esclavos de ella por sus edades y achaques ha ido cada año de los que han pasado desde la ocupación rindiendo más cortas cosechas que las que se daban en tiempo de los jesuitas... y que los esclavos de esta hacienda acostumbran sembrar sus chacritas lo que se les permitía en tiempo de los jesuitas [Kapsoli, 1975:103].

Como lo sostenemos en otro lugar [Melgar-González, 2007:145], el régimen esclavista nunca doblegó totalmente a los esclavos. Los cuerpos podrían ser encadenados, pero las fantasías del alma siempre revolotearon por encima de las más crueles condiciones materiales que los amos imponían. Los recovecos del laberinto creado con la incrustación del régimen esclavista en la sociedad colonial fueron aprovechados por los esclavos con sagacidad e imaginación para ir creando espacios culturales y sociales de relativa libertad, mucho antes de que se promulgaran los edictos de emancipación.

Las cosmovisiones alternativas a las que se aferraron, la religión sincrética que supieron tejer, el curanderismo africano que, más o menos bautizado, tuvo que aceptar la minoría blanca, las formas solapadas o más menos explícitas de asociación étnica, la música, la poesía, el ritmo, la cadencia de la vida y la muy subversiva cadencia de las caderas de sus mujeres cuando danzaban en las procesiones, la práctica culinaria propia e incluso algunos caminos de mestizaje, fueron otros tantos gestos protestantes y combates por la afirmación de una nueva identidad en tierras inhóspitas y de una religión que todavía conservaba altares a sus dioses lejanos.

Las rebeliones y los tumultos fueron, sin duda, los gestos más visibles de inconformidad y protesta. Puede discutirse si en algún caso se vislumbraba algo de lo que hoy podríamos llamar un proyecto sociopolítico alternativo al colonialismo esclavista. Probablemente no. Es más evidente que todas esas acciones reflejaban una voluntad de huída hacia la libertad, revancha vengativa o, al menos, inconformidad contra los maltratos físicos y contra múltiples formas de violencia cultural contra sus creencias, estructuras familiares, organizaciones étnicas, etcétera.

El caso de las haciendas jesuitas y de la situación de los esclavos en ellas es más polémico y ciertamente un tanto provocador. No hemos pretendido presentarlas como el paraíso de la esclavitud. Incluso, en el enfoque que le damos al tema, el protagonismo es tanto de los administradores jesuitas como de sus esclavos, aunque es evidente que los más visibles fueron los primeros. Por otro lado, es evidente que mientras los primeros buscaban su interés y rentabilidad estrictamente dentro de la lógica del régimen esclavista y mercantilista, los segundos aspiraban a sobrevivir rescatando las relativamente mejores condiciones de vida que predominaban en tales haciendas. Para los amos esas formas diferentes de administración tenían mucho de estrategia de productividad y,

según los casos, también algo de exigencias de humanismo cristiano; para los esclavos, en cambio, su percepción inmediatista les anclaba en la necesidad de asegurar las mejores condiciones posibles de sobrevivencia física (comida, salud, vivienda y trato físico) y cultural (respeto a la estructura familiar, unidad de residencia, descanso festivo, conservación de sus creencias, etc.). De hecho, las protestas y los levantamientos que se producen en tales haciendas cuando son expulsados los jesuitas son provocados, principalmente, por la pérdida de estas ventajas relativas que tenían bajo su administración antes de que pasasen al ramo de temporalidades a partir de 1767.

Las urgencias vitales de los esclavos no pudieron esperar a los veredictos y análisis estructurales o situacionales de los especialistas. Sobrevivir urgía. En el contexto de esa premura impostergable, la inserción y mantenimiento del régimen esclavista en la sociedad colonial o recientemente independizada fue parte de un enrevesado laberinto en el que se entrecruzaron infinitos caminos y vericuetos de explotación y no despreciables gestas y gestos de liberación relativa. En estos trances se pusieron de manifiesto no sólo los múltiples disfraces y rostros de las instituciones políticas, sociales y religiosas, sino también las iniciativas de los diversos actores colectivos afroperuanos (etnias, cofradías, vecindades, etc.) en sus avances y negociaciones socioculturales hacia la libertad jurídica y la plena carta ciudadana y cultural todavía en trámite.

Bibliografía

Arnal, L.
2005 "Formación de las haciendas jesuitas en el norte de México", en Negro, S. y M. Marzal (comps.), *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América Virreinal*, Lima, puc.

Artola, M.
1978 *Antiguo Régimen y revolución liberal*, Barcelona, Ed. Ariel.

Callaham, W. J.
1989 *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Ed. Nerea.

Febvre, L.
1956 *Martín Lutero, un destino*, México, FCE.

Fuentes, C.
1991 "Nacionalismo e integración", en *Este País*, núm. 1, México, dopsa.

González M., José Luis
2002 *Fuerza y Sentido. El catolicismo popular a comienzos del siglo XXI*, México, E. Dabar.

1989 *El Huanca y la Cruz. Creatividad y autonomía de la religión popular*, Lima, idea-tarea.

Halkin, L. E.
1977 *Erasmo*, México, FCE.

Hamnet, B. R.
1985 *La política española en una época revolucionaria, 1790-1820*, México, FCE.

Herr, R.
1988 *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid, Aguilar.

Kasoli, Wilfredo
1975 *Rebeliones de esclavos en el Perú*, Lima, Ediciones Purej.

Maldonado, L.
1979 *Génesis del catolicismo popular*, Madrid, Ed. Cristiandad.

Matet, J. y R. Pannet
1976 "Vialart de Herse: le sens et les limites d'une 'reformation'", en *Le christianisrne populaire. Les dossiers de l'histoire*, París, Le Centurion.

Melgar, R. y J. L. González
2007 *Los combates por la identidad. Resistencia cultural afroperuana*, México, Dabar.

Plongeron, B.
1976 *Le christianisme populaire*, París, Le Centurion.

Río, I. del
2005 "Las haciendas del Fondo Piadoso de las Californias", en Negro, S. y M. Marzal (comps.), *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América Virreinal*, Lima, puc.

Rotterdam, Erasmo de
1984 *El elogio de la locura*, México, Ed. Origen.

Sarrailh, J.
1981 *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, FCE.

Tüchle, H.
1987 *Nueva Historia de la Iglesia*, t. III, Madrid, Ed. Cristiandad.

Turner, V.
1980 *La selva de los símbolos*, Madrid, Editorial Siglo XXI.

Vogler, B.
1976 "La piété populaire luthérienne dans les pays rhénans au XVIe siècle", en Plongeron, B. (dir.), *Le Christianisme populaire*. Les dossiers de l'histoire, París, Le Centurión.

Un posible arquetipo de la ultraderecha en México: La "U"

Yves Solís[1*]
Universida Iberoamericana Ciudad de México

En 2006, el fondo Pío XI de los archivos secretos vaticanos fue abierto a los investigadores. La apertura de este archivo permitió esclarecer temas relativos a la cristiada, pero también a la relación entre el Estado y las diferentes fuerzas católicas durante los años veinte y treinta. Entre los documentos que fueron puestos a la disposición de los investigadores cabe destacar la posibilidad de revisar las *sesioni*. Estos documentos son las minutas y expedientes que el Papa presentaba a sus prelados de más alta confianza para pedirles su opinión sobre temas críticos para los intereses del mundo católico y así tener una postura clara de la Santa Sede sobre esos temas. Durante los años veinte y treinta del siglo XX, cuatro *sesioni* fueron organizadas para atender cuestiones mexicanas. La primera *sesioni* del pontificado fue relativa a decidir si se tenía que mantener o no la "U", organización secreta creada

1*. Miembro de CEHILA México, doctor en Ciencias Sociales por la Université Jean Moulin Lyon 3 de Lyon en Francia. Coordinador Académico de la Prepa Ibero. Correo electrónico yves.solis@prepaibero.mx

para destruir el Estado. En la segunda, el papa solicitó una reunión tras la expulsión del delegado apostólico, monseñor Filippi, el mismo que estaba en contra del mantenimiento de la "U" en México y que pensaba que el mantenimiento de tal asociación católica, con el respaldo de la jerarquía católica mexicana representaba un peligro para la Iglesia Católica en México.[2] El tema de la tercera *sesioni* fue el problema suscitado por las banderas rojinegras que fueron colocadas en las iglesias. La última involucró a la impartición de la educación socialista en México.

El tema del presente artículo es justamente esta asociación, reservada, que tanto preocupaba al delegado apostólico en México. Conocida oficialmente como la "Asociación del Espíritu Santo" o la Unión Comercial Mutualista, sus miembros y los prelados hacían referencia a ella como la Unión de Católicos Mexicanos, abreviados como la "U". Su propósito incluía la victoria de las fuerzas intransigentes del mundo católico contra las fuerzas del gobierno revolucionario; entre sus miembros más famosos se encontraba Adalberto Abascal, patriarca de una de las más fuertes familias de la derecha actual, cuyo hijo, Salvador, fue líder del sinarquismo y cuyo nieto, Carlos, fue líder del ala más radical del Partido Acción Nacional. Asimismo, entre sus filas se cuenta a un beato,[3] Anacleto Flores,[4] y a un siervo de Dios[5] en proceso de beatificación, Luis María Martínez, fundador de la asociación. La cuestión de la "U" fue el primer asunto internacional del cual se tuvo que hacer cargo el recién electo Achille Ratti.[6]

2. Messico Circa un'Associazione Catollica segreta. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

3. La Iglesia Católica entiende por "beato" a un difunto que está gozando de Dios en el cielo, es el segundo de los tres títulos que se da a un difunto antes de ingresarlo al "panteón" de los santos. Los términos "feliz" o "bienaventurado" hacen referencia a los beatos. Los tres títulos para los difuntos son "venerable", "beato" y "santo".

4. Fue uno de los ocho cristeros beatificados en noviembre de 2005 por el papa Juan Pablo ii durante su tercera visita a México.

5. El "Siervo de Dios" es un hombre considerado como santo por parte de los fieles de una región, quienes, sin reconocimiento de la Iglesia, rinden al difunto un culto particular. Se trata también de la persona católica difunta cuya causa de canonización se ha introducido antes de ser proclamado beato. Es costumbre que tras diez años de culto pueda llegar la condición del difunto a la de venerable, es decir, el primer título que concede la Iglesia Católica a quienes mueren con fama de santidad, y al cual sigue, como ya lo mencionamos, comúnmente el de beato, y por último el de santo.

6. Achille Ratti fue electo el 6 de febrero de 1922. Tomó el nombre de Pío xi. Llevaba menos de seis meses al momento de la sesión de la congregación particular del 2 de julio de 1922.

El objetivo de este artículo es esclarecer la organización de esta asociación secreta de los católicos, que perseguía fines políticos y tenía como objetivo, gracias a una gran cultura de secreto y eficacia, transformar a México siguiendo la dinámica tan criticada de la masonería. La base del artículo es principalmente el reporte de *sesioni* de la Sacra Congregación de los Asuntos Extraordinarios, núm. 75 de 1922.[7]

Primero nos enfocaremos a la organización de la asociación para después acercarnos a su modo de funcionamiento, y finalmente ver cómo Adalberto Abascal pudo perseguir el fin de debilitar el gobierno revolucionario.[8]

La organización de la "U"

La "U" fue fundada por Luis María Martínez, un canónigo de Morelia, en la arquidiócesis de Michoacán.[9] La Unión de Católicos Mexicanos (U.C.M.)[10] se creó en la Fiesta de Pentecostés el 25 de mayo de 1915, en la capilla del seminario de Morelia, media hora antes de que los miembros de la Casa del Obrero Mundial saquearan el seminario; se creó el día de la Misa del Espíritu Santo, de ahí que su nombre oficial fuese el de la Asociación del Espíritu Santo;[11] el postulador de la causa de Luis María Martínez, el dominico Pedro Fernández Rodríguez, presentaba a la "U" de manera muy idealizada. Según sus fuentes, la "U" era una organización social de católicos mexicanos; planteaba su organización en el contexto revolucionario y en particular en el periodo de dominio de las fuerzas carrancistas. Según él, su finalidad era favorecer la presencia de la fe católica y lograr establecer el reinado social de Cristo en México. Insistía en el carácter reservado y de obediencia rigurosa de la asociación. Este con-

7. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

8. A pesar de ser tratada en esta sesión como una organización secreta, tal y como lo hizo notar en su alegato Merry del Val, se trataba de una asociación reservada, es decir, que se mantiene en secreto hacia el exterior pero no hacia la jerarquía católica.

9. Carta de Maximino Ruiz, obispo titular de Derbe y auxiliar de México, a Filippi a Gasparri. Sin fecha. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

10. Una de las dificultades para ratrear a la "U" se debió a los diferentes nombres con los cuales los miembros de la asociación se referían a ella: Unión de los Católicos Mexicanos, Unión Católica Mexicana, Asociación del Espíritu Santo.

11. Extracto de los estatutos de la Unión Católica Mexicana. Morelia, 7 de enero de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

cepto de organización reservada significaba un secreto de la asociación hacia la sociedad, pero un conocimiento transparente hacia la jerarquía eclesiástica católica mexicana. Luis María Martínez, el siervo de Dios, fue quien la desarrolló y extendió en la República Mexicana con la ayuda especial, entre otros, de Adalberto Abascal durante los años 1917 a 1925 [Fernández Rodríguez y Macedo Tenllado, 2004:11-12]. En su obra sobre la familia Abascal, Edgar González Ruiz marcaba el impacto que tuvo dicha familia en el destino de la derecha en México, resaltando, por lo tanto, el papel tan fundamental de Adalberto Abascal:

> No siempre las mejores personas están al servicio de los mejores ideales. Los Abascal representan, a la vez, en una de sus formas más nítidas, el viejo proyecto conservador de dar a México un gobierno católico, la lucha contra el laicismo, contra la educación sexual y contra la secularización de la sociedad, incluyendo la liberalización de las costumbres y la emancipación de la mujer. Un proyecto que en algunos momentos de nuestra historia se defendió con una saña y un fanatismo inauditos [González Ruiz, s/f:9].

Sin embargo, los jerarcas consultados y el alegato relativo a los extractos de los estatutos indicaban que al principio se trataba solamente de un círculo de Estudios Sociales, aun si desde el principio era destinado a convertirse en un centro de acción.[12] Esta aclaración muestra cómo la conformación histórica de la asociación iba de la mano con la fuerza de la iniciación: entre mayor acceso a la organización se iban descubriendo los fines últimos de la misma. No obstante se perseguía un fin mayor más radical: la destrucción del estado revolucionario. Fue durante la Pentecostés de 1917 que la asociación tomó su forma de grupo de acción secreto. Localizado primero en Morelia, a principios de 1919 comenzó a extenderse, aun y si se limitaba solamente a la arquidiócesis de dicha ciudad. La situación de falta de relevo jerárquico provocado por el destierro de varios obispos limitó dicha expansión, a pesar de que se hizo con el consentimiento del vicario general, don Juan de D. Laurel. A partir de 1919, con el regreso de la mayoría de los

12. Extracto de los estatutos de la Unión Católica Mexicana. Morelia, 7 de enero de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

obispos, los jerarcas fueron dando su aprobación a la propuesta y finalidad de la "U". En 1920 se empezaron a fundar centros de la U.C.M. en otras diócesis. Siempre se cuidó mantener y defender el carácter exterior de la "U" que era el de una simple asociación piadosa conocida como la Cofradía del Espíritu Santo.[13] En ese mismo año, los miembros de la "U", reunidos Morelia, aceptaron las constituciones del movimiento; entre las que se encontraban las leyes, costumbres y prácticas vividas existentes desde 1917 y que fueron institucionalizadas después de tres años de experiencia. Veinte de los 32 prelados de la república reunidos en México, aprovecharon las festividades de la coronación de la virgen de Guadalupe para aprobar, el 10 de octubre, la Unión de Católicos Mexicanos. Entre los obispos, quienes más apoyaron la creación y desarrollo de la "U" cabe destacar a Leopoldo Ruiz y Flores, el arzobispo de Michoacán,[14] y entre sus principales opositores a Rafael Guizar y Valencia. En 1922, de acuerdo a la documentación presente, es decir, el archivo secreto vaticano, se estimaba el número de socios en dos mil personas, presentes particularmente en las arquidiócesis de México, Michoacán, Guadalajara, Linares, Puebla y Yucatán, así como en las diócesis de Aguascalientes, Zamora, León, Querétaro, Saltillo, Tamaulipas, Zacatecas, Colima, Tepic y Tacámbaro. En manera menos masiva, algunos socios se encontraban en Veracruz, en Durango y en San Luis Potosí. El objetivo, a principios de los años veinte, de la asociación era, primeramente, organizar las fuerzas de los católicos para fines electorales. El delegado apostólico, Filippi, mostraba en su reporte al secretario de Estado Gasparri, como la "U" se asemejaba claramente al hermetismo de las sociedades secretas condenadas por el Código de Derecho Canónico:

> Un año después, en 1920, se afilió a la Unión de Católicos Mexicanos, -la U, de la que sería director en Jalisco, creada por el hoy siervo de Dios Luis María Martínez, entonces presbítero de la diócesis de Morelia y años más tarde arzobispo de México. El episcopado de aquel tiempo supo de la existencia de este grupo, al

13. Carta del Padre José María Troncoso, superior general de los Misionarios de México, ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

14. Leopoldo Ruiz y Flores tomó posesión el 12 de enero de 1912, una vez fallecido, el 26 de febrero de 1911, monseñor Atenógenes Silva [Fernández Rodríguez, 2003].

> que pertenecieron muchos sacerdotes y destacados católicos. Por tratarse de una asociación de resistencia católica, por la seguridad tanto de sus afiliados como por la salvaguarda de sus objetivos y de sus estrategias, la U mantuvo en secreto sus actividades, emparentándose, al menos en el hermetismo, con las sociedades secretas, prohibidas por el Código de Derecho Canónico. Habiéndose radicalizado las posturas de algunos de sus miembros, el Papa Pío XI decretó su extinción en 1929.[15]

La organización de la "U" fue planteada en los estatutos que marcaban su organización, sus campos de acción, así como sus resultados y éxitos. El delegado apostólico, Ernesto Filippi, indicó al sumo pontífice, a través de su secretario de Estado, del peligro que representaba la asociación. La relación de la sesión de 1922 indica claramente que esta sociedad tenía como finalidad el organizar secretamente a los católicos de México en el terreno político.[16]

> El mismo Delegado Apostólico agregaba en el mismo reporte que por causa de la delicadísima situación político-religiosa mexicana, dicha actividad secreta de la Unión, a la hora que viniese a ser descubierta por el gobierno o por los enemigos de la religión, podría, según su parecer, dar lugar a gravísimos y dolorosísimas consecuencias por la Iglesia y por la tranquilidad de la nación.[17]

Si bien se presentaba como una confederación nacional de provincias la base organizacional de la "U" era las diócesis.[18]

15. Congregación para las Causas de los Santos de Guadalajara de la beatificación o Declaración del martirio de los siervos de Dios. "Anacleto Flores", Beatos mexicanos. Consultado el 5 de octubre de 2007 http://www.beatificacionesmexico.com.mx/web/anacleto.php

16. Relazione de sesione 1252 di Giugno di 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

17. Relazione de sesione 1252 di Giugno di 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

18. Extracto de los estatutos de la Unión Católica Mexicana. Morelia, 7 de enero de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

Tabla 1	
Cargo	Descripción
Gran canciller	Portavoz identificado por los diferentes miembros. Marcaba el rumbo en los asuntos generales de México.
Consejo director	De identidad desconocida para los miembros, era quien tomaba las decisiones.
Asistente eclesiástico	Único conocedor de los miembros del consejo, se encargaba de verificar la ortodoxia de las propuestas planteadas por el consejo director antes de comunicarlas al gran canciller. El asistente eclesiástico tenía, para lograr este fin, el derecho de *veto* respecto de todas las disposiciones del Consejo y era él vínculo ordinario de Unión entre el prelado y la U.C.M.
Organización de la confederación nacional de la "U"	

Si bien cada provincia tenía autonomía regional en caso de que a nivel nacional se tomase una decisión, cada una de ellas debía sumarse a lo decidido.[19]

A su vez, existía una división en centro y en compañía. El primer centro era el centro provincial. La U.C.M. establecía, de preferencia, dicho centro provincial en la Sede episcopal. Cada centro provincial contaba con diferentes elementos; en primer lugar, el asistente eclesiástico, un consejo director y un canciller. Para ayudarse, el centro tenía diferentes comisiones y se dividía en compañías, y cada compañía contaba con un jefe de compañía. Cada compañía era la base de la formación y los socios estaban repartidos en grados.

Esos tres elementos de la organización de la "U", el asistente eclesiástico, los miembros del consejo y el canciller, tenían especiales juramentos para impedir que el consejo llegara a ser conocido por los socios y eran muy similares a la organización nacional del movimiento.

El peso y la importancia de esta organización, así como su carácter secreto y su voluntad de eficacia obligaban a crear una serie de candados y apoyos que permitían ayudar al consejo y al canciller en la toma de decisiones y en

19. En este apartado se utilizó, principalmente, al extracto de los estatutos de la Unión Católica Mexicana, salvo cuando se especifique lo contrario.

la explicación y soporte a las decisiones tomadas. Existían, entonces, para ayudar en sus funciones al consejo y al canciller, ciertos cuerpos que al mismo tiempo eran consultivos y ejecutivos y que, según las instrucciones superiores, trabajaban cada uno en su propio ramo. A dichos órganos se les llamaba comisiones. Cada una de éstas estaba formada por tres miembros nombrados por el consejo, en cada centro provincial debían existir ocho comisiones.[20]

Tabla 2	
Cargo	**Descripción**
El asistente eclesiástico	Vigilaba que los miembros de la organización respetaran a la letra las normas marcadas por la Iglesia. El asistente eclesiástico tenía, para lograr este fin el derecho de *veto* respecto de todas las disposiciones del Consejo y era él vínculo ordinario de Unión entre el Prelado y la U.C.M.
El consejo director	Autoridad suprema de la Provincia. El obispo de la diócesis o el arzobispo designaban a tres personas, cuya identidad era ocultada de los socios. (Para evitar envidia y decepciones y proteger la seguridad de la "U")
El canciller	La secrecía del Consejo hacía necesario un portavoz para comunicar a los socios las determinaciones de la autoridad. Era el único que aparecía "públicamente" pero no podía disponer, sino solamente comunicaba y ejecutaba las órdenes del Consejo.
La organización de la provincia[21]	

Tabla 3	
Obras sociales	estudiaba, establecía, dirigía y fomentaba las obras sociales que la "U" emprendía y controlaba
Gobierno	Se ocupaba del régimen interior de la agrupación
Política	Se ocupaba de las gestiones de la "U" en la política local o nacional.

20. Extracto de los estatutos de la Unión Católica Mexicana. Morelia, 7 de enero de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

Tabla 3 (Continuación)	
Relaciones	Gestionaba la comunicación entre los diferentes centros de la provincia
Fomento	Estudiaba e investigaba a los potenciales candidatos y a la difusión de la "U"
Hacienda	Cuidaba los asuntos financieros de la provincia
Caridad	Hacía efectivo el espíritu caritativo de la "U"
Investigación	Buscaba y reunía todas las noticas que permitiera la buena marcha de la U.C.M.
La organización de las comisiones	

En la jerarquía de la "U", después de las comisiones se ubican los jefes de compañía. Todos los socios están agrupados en compañías, formadas cada una de ellas por cinco socios con un jefe que los encabeza.

Tabla 4	
Cargo	**Papel**
Jefe de compañía	Mantener en cada uno de los cinco socios de cada compañía el espíritu de la "U" Comunicar las citas, ordenes y consignas Vigilar cumplimiento del deber de los socios
Socios	Debían tener convicciones firmes, conducta irreprochable; actividad y discreción Habían de hacer profesión de fe católica Debían de protestar un juramento de secreto Debían contraer un compromiso de honor de sujetarse a la disciplina. Tenían la obligación de asistir a las juntas Daban una pequeña cuota Tenían que sujetarse a las constituciones y a las órdenes superiores que se les dieran de acuerdo a los fines de la Unión
La organización de las compañías	

Como se podía apreciar, la organización en la compañía permitía la difusión de cualquier orden a todos los socios de un centro, y daba a la vida de ese centro la flexibilidad que necesitaba para cualquier acción rápida y eficaz. Ningún socio podía, por propia autoridad, invitar a alguien

para que perteneciera a la "U", ya que era de suma importancia que ningún socio violase su juramento de mantener secreta la asociación, por lo que cualquier socio podía hacer proposiciones de candidatos para que se trasmitiesen en la forma debida. La comisión de fomento recibía las proposiciones, y después de un estudio y de investigar a los candidatos transmitía el nombre de aquellos que merecían su aprobación al consejo director. Ese era el único que podía admitir socios en el Centro Provincial. Una vez admitido algún candidato, el consejo comisionaba a quien juzgaba conveniente iniciarlo, dando al catequista las instrucciones debidas. Una vez que los candidatos habían sido iniciados procedían al juramento de secreto y si aceptaban entrar en la "U" eran llevados a una Asamblea General para que procedieran a su admisión con todas las formalidades que las constituciones prescribían.

Existían cuatro grados en la Unión, este aspecto demostraba cómo algunos socios podían ver en este organismo una "masonería católica", tal y como lo planteaba el delegado apostólico Filipi.[21] Esta iniciación, en efecto, era un rasgo típico de la masonería y en general de las organizaciones secretas en las cuales los diferentes miembros iban avanzando en conocimiento a la par que avanzaban en grado.

Tabla 5

Grado	Conocimiento de la "U" como
1°	Sociedad educadora de los católicos para la acción social sobre la triple base de la discreción, la disciplina y la caridad.
2°	Centro de Acción Social y se revelaban al socio los procedimientos que para esta acción empleaba la propia asociación, así como las obras que de ella dependían.
3°	Acción política o nacional; en este grado se revelaba la U.C.M. tal cual era.
4°	Este nivel de secreto del cuarto grado se refería únicamente a puntos de organización y al conocimiento más perfecto de las constituciones.

Los cuatro grados de la "U"

21. Reporte del delegado apostólico Filippi a Gasparri. 27 de Diciembre de 1921. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

Solamente pertenecían al cuarto grado los socios que desempeñaban en la Unión un cargo superior al de los jefes de compañía, es decir, que el conocimiento total de las constituciones solamente era concedido a los prelados, consejos, cancilleres y asistentes eclesiásticos de los centros provinciales.

Todos los socios debían tener periódicamente sus reuniones en lugares seguros, con un pretexto verosímil y en ellas debía haber siempre un portero que recibía el santo y seña que trasmitiese el superior para cada junta, por los conductos debidos.

El segundo centro de la provincia era el Centro Superior, de éstos varios dependían del Consejo Provincial y podían recibir socios de primero y segundo grado. En esos centros no podían entrar socios de tercer grado, quienes sí eran admitidos por el Centro Provincial. Se establecen estos centros en las ciudades que no eran sedes episcopales y contaban por lo menos con treinta y tres socios de tercer grado; su organización era la misma que los Centros Provinciales, con la excepción de que en lugar del consejo director que es único en la Provincia, y del canciller, existía un Comité Ejecutivo compuesto por tres miembros nombrados por el Consejo Director.

El último tipo de centro en cada provincia era el Centro Inferior, cada provincia contaba con varios de ellos; para que se establecieran bastaba que se juntaran en una provincia doce socios de tercer grado. Su organización era más sencilla; lo regían tres personas nombradas por el Consejo Director de la Provincia de que dependían, y se denominaban gerente, secretario y tesorero. Los Centros Inferiores carecían de comisiones permanentes pero tenían jefes de compañía. Dichos centros solamente podían recibir únicamente socios de primero grado.

El funcionamiento de la "U"

La Unión de Católicos Mexicanos tenía tres grandes finalidades:

- La defensa de la Iglesia y de los católicos como tales.
- La implementación del orden social cristiano en todo el país.
- La independencia y la soberanía de México. Para alcanzar este objetivo, el funcionamiento de la "U" se basaba en el secreto absoluto, en una disciplina perfecta y en un espíritu de caridad.[22]

22. Morelia, 7 de enero de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari,

La "U" tenía un funcionamiento similar a cualquier organización secreta, se basaba en un sistema piramidal en el cual el secreto era la base de la organización. El secreto de la U.C.M, de acuerdo a sus estatutos, era tan riguroso que todos los socios, y cualquiera a quien se le daba a conocer la asociación, se comprometían a un juramento que obligaba a mantener el secreto hasta la muerte y a no revelarlo ni implícita ni explícitamente a quienes no fueran socios. No se tenían que revelar ni los fines ni la organización ni el funcionamiento de la asociación.[23]

Los miembros de la "U" consideraban que este secreto era el fundamento para el funcionamiento de la "U", ya que entre otros aspectos, el secreto servía para proteger a la asociación, realizar empresas bien preparadas y absolutamente ajenas a los extraños, crear en los socios vínculos estrechos de fraternidad y ayuda, y permitía controlar otras agrupaciones, así como hacer una selección cuidadosa de los futuros socios sin contraer obligación alguna. Los únicos para quienes la asociación debía tener perfecta transparencia eran los prelados de la Iglesia, a quienes no se les exigía juramento alguno ni previo secreto.

La disciplina de la "U" se asemejaba a la de las órdenes militares de la Edad Media. La U.C.M. se concebía como un ejército capaz de defender a la Iglesia y a la patria. La base de la disciplina residía en la obediencia incondicional a los estatutos y a las órdenes de los superiores; la idea principal era que se discutieran las diferentes opiniones, pero que una vez que se tomara una decisión se obedeciera sin titubear y sin murmurar.[24]

La caridad era, según los propios miembros de la "U", el principio cristiano por excelencia; entre otros se asumía que se debía ayudar al necesitado, consolar al triste, etc. El problema, o lo interesante, resulta en una cláusula en la cual cualquier diferencia entre socios debería arreglarse vía arbitraje y no mediante litigios judiciales.[25]

Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

23. Extracto de los estatutos de la Unión Católica Mexicana. Morelia, 7 de enero de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

24. Morelia, 7 de enero de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

25. Morelia, 7 de enero de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Ra-

Basado en estos tres principios, la acción de la asociación era de tres clases:

1. Acción defensiva. El objetivo de la "U" era repeler cualquier ataque a los derechos de la Iglesia, de los católicos y de los ciudadanos. La dificultad residía en actuar con el justo medio entre la prudencia necesaria para mantener en secreto a la asociación y en emprender acciones enérgicas. Cualquier atentado en una parte de la república llevaría a una reacción nacional.
2. Acción social. La "U" buscaba un orden social cristiano.
3. Acción nacional o política. El objetivo era lograr cambiar las leyes y los gobiernos. Para los católicos era necesario participar en política. La idea de la "U" no era enlazar su suerte con ningún partido, sino participar a través de los organismos ya existentes. El punto básico de la asociación era el de ejercer un control sobre toda clase de agrupaciones tanto social como política.

Para los miembros de la "U" era clara la necesidad de lograr esta cohesión, unidad y organización para lograr las finalidades planteadas.

La cohesión que existe entre los vínculos que los unen les permiten que aun en el caso de que forman una minoría dentro de una agrupación puedan ejercer en ella influjo preponderante, ya que una minoría organizada vence de ordinario a las mayorías no unificadas. La uniformidad de sus opiniones y el influjo que cada una de ellas puede ejercer en los extraños hacen que nuestros socios se apoderen fácilmente de las directivas y marquen el rumbo a la agrupación que *controlan*. Este sistema tiene una ventaja, entre nosotros, preciosísima; consta por la experiencia lo difícil que se pierde de energía dispersa por esta falta de unidad. […] Todas caminan juntas sin que sospechen siquiera el motivo de su unidad. Saltan a la vista las ventajas que pueden tener esta acción de conjunto, y es de advertir que en estos casos necesarios es cuando la "U" debe hacer uso del control dejando de ordinario a todas las agrupaciones en la plena libertad que les es debida.[26]

porti Sessioni 1922, núm. 75.

26. Morelia, 7 de enero de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Ra-

El éxito de la organización era tal que los miembros de la "U" realizaron varios congresos, entre los cuales participaban prelados y representantes de centros parroquiales, así se fueron estableciendo los estatutos formales de la asociación. Entre algunas de las agrupaciones controladas cabía destacar la Asociación Nacional de Padres de Familia.

Entre 1918 y 1921 la "U" fue creciendo y fortaleciéndose. Durante la Asamblea de 1922, en Morelia se hizo un recuento de los logros y resultados de la "U".[27]

Hasta 1918 todos los esfuerzos de la "U" se concentraron en su organización interior y en su difusión. Los socios, reunidos en Morelia en 1922, insistían en los puntos positivos y en demostrar su actitud caritativa durante todo este periodo. Indicaban, en efecto, que se fueron dando rasgos muy notables de fraternidad entre los socios. Se arropaban en la imposibilidad de nombrar a los socios lo que le impedía dar nombres concretos, pero aseguraban que los diferentes miembros habían aprovechado a la liga para crear un sistema efectivo de apoyo reflejado en la sociedad civil. Una vez más parecía que la "U" seguía un funcionamiento similar a la tan criticada masonería, que ponía a sus miembros ante los intereses de los grupos oficiales a los que pertenecían. Sin nombrar a sus miembros, la asamblea insistía en los diferentes éxitos que se obtuvieron a nivel local.

Como era de esperarse, por haber sido fundada por Luis María Martínez en Michoacán, la primera empresa pública y notable que realizó la "U" fue una acción en Morelia. Los socios indicaban que bajo el control de la "U" organizaron un servicio muy importante de socorro para las víctimas de la influenza española. Morelia sufrió muchísimo por la terrible enfermedad,[28] pero desde que se organizó el servicio podía decirse, según los propios socios, que ningún enfermo careció de los auxilios y consuelos que distribuían personalmente los miembros de las referidas agrupaciones. Cabía destacar que la tradición de apoyo por parte de los católicos no era

porti Sessioni 1922, núm. 75.

27. Extracto de los estatutos de la Unión Católica Mexicana. Morelia, 7 de enero de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

28. La influenza española fue una endemia de gripa que en 1918 y 1919 provocó la muerte de millones de personas en el mundo.

nuevo ni una exclusiva de la "U", sino más bien un rasgo característico de la caridad cristiana.

En las gestiones que se hicieron para que regresara a su Iglesia el prelado michoacano, Leopoldo Ruiz y Flores, la "U" tuvo un papel predominante. La "U" también coordinó las innumerables protestas y manifestaciones que se tuvieron que hacer con motivo de los frecuentes atentados que se cometían en el país. La "U" sufrió también por la matanza de católicos que hubo en Morelia el 12 de mayo de 1921. Entre las protestas cabía destacar notablemente la del "Centro Asociación de Jóvenes Católicos Mexicanos"[29] o la del diputado Laris Rubio.[30] El origen de esta matanza se debió a un pleito originado el día domingo 8 de mayo de 1921 cuando se izó en la Catedral una bandera roji-negra y los miembros del "partido rojo" habían golpeado al sacristán.[31] La situación se vio agravada cuando se apuñaló a una imagen de la virgen de Guadalupe el día miércoles 10 de mayo.[32] El corresponsal de *El Universal* demostraba cómo el choque fue provocado por los obreros. Al contrario, según *El Heraldo de México* se suponía que los "causantes del desorden [eran] los elementos conservadores, pues fueron ellos quienes dispararon primero".[33] *El Universal* reportaba, en su edición del viernes 13 de mayo, que hubo más de cien víctimas,[34] mientras que *El Heraldo de México* indicaba, el día 14 de mayo, que se trataba de un pleito entre socialistas y católicos y reportaba un número de víctimas de veintiuno, seis de los cuales murieron y los demás resultaron heridos, aun y cuando el día 16 de mayo manejaba la cifra de 8 muertos y quince heridos. La preocupación del gobierno fue tal que Enrique Estrada, quien fungía como secretario de Guerra y Marina, y José Inocen-

29. "Se inician las investigaciones de lo ocurrido en Morelia, Mich". *El Heraldo de México*. Domingo 15 de mayo de 1921. UNAM: Hemeroteca Nacional. Primera plana.

30. "EL general Estrada y los sucesos de Morelia". *El Universal*. Martes 17 de mayo de 1921. UNAM: Hemeroteca Nacional. Primera plana.

31. Entrevista del Licenciado Lugo. "Se informó al C. presidente". *El Heraldo de México*. Lunes 16 de mayo de 1921. UNAM: Hemeroteca Nacional. Página 5.

32. "Sangrientos sucesos en Morelia. Muertos y heridos a consecuencia de un choque entre católicos y socialistas". *El Universal.* Viernes 13 de mayo de 1921. UNAM: Hemeroteca Nacional. Primera plana.

33. "El ministro de la Guerra y el subsecretario de gobernación van a Morelia. *El Heraldo de México*. Sábado 14 de mayo de 1921. UNAM: Hemeroteca Nacional. Primera Plana. Una parte de la primera plana esta arrancada.

34. "Sangrientos sucesos en Morelia. Muertos y heridos a consecuencia de un choque entre católicos y socialistas". *El Universal.* Viernes 13 de mayo de 1921. UNAM: Hemeroteca Nacional. Primera plana.

te Lugo, subsecretario de Gobernación fueron, comisionados por el general Obregón.

De acuerdo a los socios de la "U" murieron "gloriosamente" dos de los miembros de la U.C.M.: "uno en el teatro mismo de los acontecimientos, gritando "Viva Cristo Rey" "Viva la Virgen de Guadalupe", y el otro algunos días después a consecuencia de las heridas que recibió en aquella manifestación inolvidable y edificando a todos su cristiana resignación y sus heroicos sentimientos".[35]

El día 14 de mayo, Obregón citó a una conferencia de prensa para aclarar lo acontecido.[36] Insistía en el hecho de que las fuerzas católicas habían decidido llevar a cabo una manifestación a pesar de la prohibición existente de ejecutarla. Obregón deslindaba a los socialistas de las fuerzas policiacas, explicando cómo mientras la policía estaba invitando a los católicos a respetar la ley aparecieron miembros de grupos socialistas y "ocurrió el choque entre unos y otros y la policía". El temor del estado era tal, que para evitar más problemas negaron a los obreros de la Confederación de Sindicatos del Distrito Federal que organizasen una manifestación de protesta. De la misma manera, la casa mortuoria del líder socialista Isaac Arriaga, "asesinado" en los eventos, fue custodiada por las fuerzas federales.[37]

El día 15 de mayo regresaron los emisarios de Obregón indicando que había renacido la tranquilidad.[38]

La "U" asumía, también, que sus acciones fueron especialmente significativas, por lo que se refería a la defensa de los derechos de los católicos. Una vez más, en Morelia indicaban que fue por su acción y por coordinar eficazmente a las acciones católicas que gracias a dos campañas realizadas en la Sede Episcopal se logró evitar que el Colegio Teresiano de niñas fuera de nuevo confiscado por el gobierno. Una vez enterados de las intenciones del

35. Extracto de los estatutos de la Unión Católica Mexicana. Morelia, 7 de enero de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

36. "Se inician las investigaciones de lo ocurrido en Morelia, Mich". *El Heraldo de México*. Domingo 15 de mayo de 1921. UNAM: Hemeroteca Nacional. Primera plana.

37. "Se inician las investigaciones de lo ocurrido en Morelia, Mich". *El Heraldo de México*. Domingo 15 de mayo de 1921. UNAM: Hemeroteca Nacional. Página 3.

38. "Se informó al C. Presidente sobre lo de Morelia". *El Heraldo de México.* Lunes 16 de mayo de 1921. UNAM: Hemeroteca Nacional. Página 5.

gobierno, y anticipando al intento de despojo, la "U" se organizó:

> La primera se preparó en el secreto tres meses antes de que se intentara el despojo, merced a las noticias ocultas que pudo lograr la U. El secreto realizó el prodigio de que nadie sospechara los medios que iban a ponerse en práctica para evitar el atentado; y cuando en las vacaciones de Semana Santa el Gobierno creyó sorprender a las religiosas que regentean el Teresiano exigiéndoles la entrega del edificio de una manera inesperada, la U.C.M. logró reunir en torno del edificio en peligro una gran multitud de personas de todas las clases sociales que con su actitud pacífica pero muy enérgica infundió temor en el Gobierno y lo obligó a conceder un plazo en el cual se puso en práctica todo el programa ideado por la U y se obtuvo el éxito completo. La segunda campaña en Agosto del mismo año de 1921 tomó otra forma; la U extendida ya en toda la República giró una circular a todos sus centros y de todas partes llovieron, esta es la palabra, telegramas y ocursos al Presidente de la República, mientras comisiones de caballeros y damas hacían eficaces gestiones en la Capital. El Colegio se salvó otra vez.[39]

Análogos recursos se pusieron en práctica en otras diócesis. Los socios indicaban cómo, cuando se supo del intento de confiscar el Seminario de Durango, la U.C.M. se organizó de tal manera que el gobierno no pudo realizar la confiscación deseada.

Uno de los mayores logros a ojos de los miembros de la Cofradía del Espíritu Santo fue el lograr la desaparición del periódico *El Heraldo de Michoacán*, en Morelia. La U.C.M. organizó una enérgica protesta de todos los católicos de Morelia contra dicha publicación, ya que según los miembros de la "U" atacaba constantemente a la Iglesia. El hecho que "obligó" a los católicos de la "U" a tomar una medida tan drástica fue que el periódico publicó en una página "horribles blasfemias" contra todo lo sagrado.[40] La estrategia consistió en trabajar, a la vez, por medio de propaganda escrita y verbal contra el periódico juzgado "impío" y la "U" se enorgullecía que a los pocos días *El Heraldo de Michoacán* desapareció para siempre.

39. Extracto de los estatutos de la Unión Católica Mexicana. Morelia, 7 de enero de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

40. Lamentablemente ninguno de esos periódicos se encuentra en la hemeroteca nacional.

Consciente de la importancia de controlar los medios de difusión masivos, la U.C.M. se involucró en la creación de dos semanarios; el primero, *La Unión*, se fundó en enero de 1920 y duró hasta mayo del mismo año. Al iniciarse el movimiento obregonista fue confiscada la imprenta donde se editaba y ningún otro semanario o diario se atrevió a utilizar sus imprentas para publicarlo. El segundo semanario fue *La Libertad*, apareció a principios de 1921 y la asamblea de Morelia seguía publicándolo en enero de 1922. Los socios indicaban, también, que a pesar de que no podían asegurar un control absoluto sobre la prensa católica "debe advertirse que una gran parte de la prensa católica del país está bajo el control más o menos eficaz de la U.C.M.".[41]

Por medio de la Asociación Nacional de Padres de Familia, que según la propia organización secreta católica había sido, en la ciudad de Morelia, el brazo de la "U", se creó un comité de instrucción que había funcionado con mucho éxito desde 1918. Entre otros logros se había establecido una escuela de pensionistas que contaba cada año con 200 alumnos y cuatro escuelas gratuitas, una en cada cuartel de la ciudad, que impartían instrucción a 392 niños. Asimismo, insistían en el movimiento de casa del referido comité que era anualmente de diez a doce mil pesos, lo que llamaba la atención si se consideraba que no había capital alguno destinado a esta obra, sino que se sostenían las escuelas por los donativos que eran recogidos por los padres de familia. En otras poblaciones también se habían establecido escuelas bajo el impulso de la "U". En Tuxpan, por ejemplo, aunque se trataba de un pueblo pequeño de Michoacán, en el que según los socios abundaban los enemigos de la Iglesia, los socios de la "U" lograron fundar una escuela de niños para dejar desierta la escuela oficial en la que el gobierno impuso a una profesora de "malas ideas".[42] Los socios indicaban que cuando a finales 1921 se les quiso imponer un profesor inconveniente, los de Tuxpan "quizá con más valor que prudencia, se negaron a pagar los impuestos al Estado, y fueron por esto perseguidos cruelmente".[43]

41. Extracto de los estatutos de la Unión Católica Mexicana. Morelia, 7 de enero de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

42. Morelia, 7 de enero de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

43. Morelia, 7 de enero de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari,

Una de las primeras preocupaciones de la "U", en el orden social, había sido la creación de Centros Obreros, y a iniciativa de esta institución, por sus esfuerzos y bajo su control, se habían establecido muchos de estos centros. La idea era que la "U" organizaría a los Centros Obreros para fijar su organización definitiva. En el Congreso de Morelia, la U.C.M. determinó trabajar por las Uniones Profesionales bajo la dirección del secretario general establecido por los prelados. En Zamora, Aguascalientes y Tampico la "U" también había logrado el control de casi todas las agrupaciones sociales.

En la acción nacional o política, que era específica de la U.C.M. y la mayor participación política de los católicos, se habían obtenido éxitos verdaderamente notables. Según el propio órgano director de la "U", la victoria en las urnas de candidatos católicos se había logrado gracias a la "U" aunque la imposición de los revolucionarios había resultado un impedimento y en muchos casos los candidatos ganadores no podían ocupar su cargo de elección popular en la realidad.

> El primer ensayo de acción política se hizo a fines de 1918 en las elecciones municipales de Morelia. En secreto se estudió una candidatura, se redactó un manifiesto y dos días ante de las elecciones se publicó el manifiesto, la candidatura y todos los socios de la U. que eran entonces como sesenta, se convirtieron en propagandistas, en apariencia sin vínculos ni organización. El día de las elecciones se tomaron las casillas, y de esta manera se logró el control de la Junta Computadora, por más que los nuestros estuvieran allí en minoría. El éxito fue completo, pero a pesar de que los candidatos de la U. tenían credenciales perfectamente limpias vino la imposición brutal de los candidatos contrarios.[44]

Era evidente que el lugar de mayor éxito para la acción política iba a ser el estado de Michoacán. En 1920 la U.C.M. entró a las elecciones de gobernador y diputados en este estado; gracias a la organización que ya existía en una gran parte de dicho territorio, la campaña se hizo en dos o tres semanas.

Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

44. Extracto de los estatutos de la Unión Católica mexicana. Morelia, 7 de enero de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

El triunfo moral fue completo. A nivel de la realidad de las elecciones, la "U" logró introducir a la cámara cuatro diputados que habían contribuido, según la asociación, a controlar, en algunas circunstancias, el Congreso. Uno de sus mayores éxitos lo obtuvo al llevar al Tribunal de Justicia dos magistrados fijos. Aún así, los cuadros de la "U" estaban conscientes de que si se tomaba en cuenta la situación de Michoacán se podía hablar de un triunfo parcial.

Desde 1919 los Centros de la "U" habían logrado ganar totalmente o controlar los Ayuntamientos de muchas poblaciones de la Arquidiócesis de Michoacán. En 1920, el número de municipios controlados aumentó, la "U" logró tomar el control y ganó la ciudad capital del estado: Morelia.[45] En 1921, los miembros de la "U" comentaban que el gobierno, al ver el crecimiento de las fuerzas católicas, en Morelia y Acámabaro, así como en Zinapécuaro, apeló a recursos violentos para impedir el triunfo efectivo. Aún y si a nivel de la República se fueron dando victorias similares, la situación no era la esperada considerando que se estimaba que 90% de la población era católica [*ibid*.]. Los miembros de cuarto grado de la "U" afirmaban que "Triunfos análogos se habían obtenido en varias partes de la República, como en Aguascalientes, y en especial en varios puntos de la Diócesis de Zamora; y en una población de esta última hubo que defender con energía y casi con violencia al Ayuntamiento que el Gobierno quería a toda costa deponer".[46] Este uso de la violencia, que se vio plenamente durante la guerra Cristera, fue una constante en el pensamiento de los Abascal. El pensamiento del hijo de Adalberto Abascal, Salvador Abascal, demostraba a los ojos de Edgar González Ruiz, el impacto o papel de la violencia en el pensamiento de la ultra derecha en México.

> La relación de Salvador Abascal con la violencia es uno de los capítulos de su obra que me resultan más enigmáticos, quizá porque es una de tantas manifestaciones de una personalidad compleja y contradictoria. Abascal ejerció a veces sin medida la violencia verbal contra sus enemigos ideológicos. En otras, como se ha mencionado, justificó también la violencia física, y varias veces sugirió que

45. En la hemeroteca no se encontró ningún periódico que comprobara el dato. Este reporte está registrado en los documentos mandados al santo padre, presentes en el Archivo Secreto Vaticano.

46. Extracto de los estatutos de la Unión Católica Mexicana. Morelia, 7 de enero de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

> los ateos no deberían tener derecho de vivir. Sin embargo, en otras ocasiones condenó esa violencia, especialmente en las dos guerras cristeras. A él se debe una excelente cronología, sobre las atrocidades de los cristeros. Creo que Abascal oscilaba entre esa violencia visceral y primitiva, propia del fanático religioso, y la reflexiva serenidad del estudioso que debe adaptar sus planteamientos a los hechos que conoce y no a la inversa. Sin embargo, una y otra vez Abascal cayó en excesos verbales al defender a la Iglesia [González Ruiz, *op. cit.*:14].

El problema de obtener datos concretos sobre la organización secreta fuera de Michoacán dificultaba rendir un informe exacto sobre las actividades políticas. La mayor parte de los resultados que se consignaban hacían referencia a Michoacán porque era en esta Arquidiócesis que estaba más desarrollada la U.C.M. Asimismo, era muy difícil para los miembros de cuarto grado tener noticias de las otras provincias, ya que por el mismo carácter secreto de la organización no se podían conocer a los diferentes actores. Lo claro era que "El padre de Salvador Abascal Infante participaba en organizaciones secretas que luchaban por diversos medios para instaurar el "reinado de Cristo Rey" en México" [González Ruiz, *op. cit.*:26].

Con la finalidad de reducir este carácter parcial y poder medir exactamente el alcance de la "U", en 1921 se decidió crear la figura del Visitador constante, sostenido por todos los Centros, su papel sería el de establecer nuevos centros y también instruir y organizar los ya creados, así como establecer entre todos los centros perfecta cohesión; asimismo dicho visitador debía recorrer, sin cesar, la República. Esto era una necesidad tanto más imperiosa cuanto que el secreto de la institución apenas permitía que los Centros se comunicasen por escrito ni que pudieran hacerse en esta forma la necesaria difusión.[47] Entre esos visitadores, el más famoso era sin duda Adalberto Abascal [Negrete, 1988]. En su libro *Mis Recuerdos*, Salvador Abascal indicaba cómo bajo la bandera de ser visitador de los Caballeros de Colón[48] su padre estaba realmente al servicio de la "U".

47. Extracto de los estatutos de la Unión Católica Mexicana. Morelia, 7 de enero de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

48. Organización de beneficiencia católica fundada a finales del siglo XIX en los Estados Unidos, parte del *lobby* católico durante los años viente y treinta del siglo XX.

> Pero yo no podía saber que mi padre y el Padre Luis María Martínez estaban trabajando ya en la fundación de la U. […] Ya era tiempo de viajar por todo el país organizando a los católicos para realizar aquella Unión de la que tanto hablaba él dos años antes en el pueblito de las lomas de Santa María (…) ¿Estaba ligado por el riguroso secreto de la U? Durante seis años viajó como visitador de los Consejos de los Caballeros de Colón, pero bajo cuerda difundía la U, que todo lo controlaba [Abascal, 1980:9, 32, 49].

La segunda iniciativa de la "U" para reducir el carácter parcial había sido la reunión del Primer Congreso de la "U". Dicha organización se había realizado con grandes gastos, dificultades y peligros. El primer congreso, como ya lo habíamos mencionado, se realizó en Morelia en la tercera semana de diciembre de 1921. Los miembros de la "U" consideraban que el éxito de este Congreso había sido tal que no podía "negarse una especial ayuda de Dios".[49]

El establecimiento de la U.C.M., su rápida difusión, su sólido perfeccionamiento y los resultados que había producido a pesar de los defectos de nuestro carácter mexicano y de las críticas circunstancias de la República, hacían pensar a sus miembros que había sido obra de Dios e infundía la esperanza de que con las bendiciones celestiales se producirían "en el Porvenir frutos de vida para la Iglesia y para la Patria".[50]

Una asociación de derecha

En su reporte del 27 de diciembre de 1921, Monseñor Filippi informaba al secretario de Estado de la Santa Sede que el episcopado mexicano, en su gran mayoría, había aprobado la creación de una sociedad secreta creada en 1915 y conocida como la *Unión Católica Mexicana*, apoyando la idea de que se podía organizar secretamente a los católicos para que tuvieran un verdadero peso en el terreno político.[51] Con la muerte de Benedicto XV y la elección del nuevo papa,

49. Extracto de los estatutos de la Unión Católica mexicana. Morelia, 7 de enero de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

50. Morelia, 7 de enero de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

51. Relazione del sessioni circa un'Associazione Cattolica Segreta. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione

las preocupaciones de Filippi seguían dominantes. El recién nombramiento de Achille Ratti le permitió aplicar y jugar con las diferentes fuerzas contrarias que habían permitido su elección [Levillain, 1996:5-13]. Las fuerzas conservadoras y "liberales" iban a poder ensayar su postura en cuanto al apoyo que se tenía que brindar o no a la organización "secreta" mexicana, la "U". El delegado apostólico marcó su preocupación por el posible descubrimiento de tal organización apoyada abiertamente por los jerarcas católicos mexicanos. El contexto poco favorable y la fuerza de los enemigos de la Iglesia podía, según su parecer, traer dolorosas consecuencias para la Iglesia y la tranquilidad de la nación.[52]

> Era totalmente desnaturalizado y cosa peligrosa el hecho de que tuviera carácter secreto. La admisión de los socios, su modo de funcionamiento y la vida misma de la sociedad estaban envueltos con un velo de misterio y de simbolismo tal que algunos hablando conmigo prefirieron llamarla: nuestra masonería.[53]

Filippi insistía en el hecho de que tenía la convicción de que la asociación constituía un verdadero riesgo para la tranquilidad de la Iglesia de México e insistía en el hecho de que era muy necesario que obtuviera paz para recuperar la energía perdida durante la lucha que se inició a partir del periodo de Huerta [Villegas Moreno, 1999:183-203], durante la escisión revolucionaria [José Valenzuela, 1999:204-223] y que siguió durante el periodo constitucionalista [Meyer, 1974:47-48]. Por su parte, los miembros de la "U" retomaban la imagen de santa Juana de arco, símbolo de la lucha santa contra los gobiernos inicuos:

> Comenzamos a unirnos, comenzamos a obrar; si se quiere sin orden, sin método, como se agita el ejército entregado al sueño en el vivac a quien sorprende el enemigo; por todas partes surgen combatientes, requieren las armas abandonadas en el suelo y en el confuso rumor de gritos y de órdenes se aprestan al combate.

1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

52. Reporte del delegado apostólico Filippi a Gasparri. 27 de diciembre de 1921. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

53. 27 de diciembre de 1921. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

> Así surgieron, como indicio ciertísimo de que aún quedaba fe y fortaleza en la Nación Mejicana, primero la Asociación Católica de la Juventud Mejicana y después la Asociación Nacional de Padres de Familia y los Centros Obreros y las Damas Católicas, y hasta las jóvenes quisieron tomar parte en el glorioso combate bajo la égida celestial de Sta. Juana de Arco.
>
> Muchos pensaron que aquello nada era: ¡torpes! No acertaron a adivinar la copiosa mies futura en aquellas débiles agujas que verdegueaban en los húmedos terrones. La vida es así; se elabora lentamente, en el silencio.
>
> La organización católica comienza a producir sus frutos: frutos de valor, de sangre, de bendición. Nuestros mártires son obra de Dios, pero ¡son también nuestra obra! ¡Bendito sean!" [González Ruiz, *op. cit*.:28].

Filippi, en su reporte del 27 de diciembre de 1921, insistía en el hecho de que solamente el obispo de Veracruz, Rafael Guízar y Valencia, a quien calificaba como un hombre sensato y bueno, era el único que veía en esta organización un peligro para la Iglesia. Indicaba que durante la reunión que organizó el arzobispo de México, José Mora y del Río, quien estaba a favor de dicha organización, el único en oponerse era Rafael Guízar y Valencia. Mora y del Río pensaba que dicha asociación iba a ser la panacea de todos los males que acechaban a México.[54] El obispo de Veracruz, al contrario, decía que tarde o temprano el gobierno de México sabría de esta asociación y su aspecto de secta provocaría contra los católicos y contra la jerarquía una persecución peor a la que habían sufrido en 1914.[55]

La situación era tan preocupante para el delegado apostólico que en un reporte anterior del 1 de abril de 1921 explicaba cómo para evitar cualquier indiscreción solamente le había pedido su opinión escrita al obispo de Saltillo, Jesús María Echeverría, del auxiliar de México, Maximino Ruiz, y el superior general de los misioneros de san José, José María Troncoso, quien fungía como secretario de la U.C.M. en la arquidiócesis de México. Según

54. Reporte del delegado apostólico Filippi a Gasparri. 27 de diciembre de 1921. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

55. Reporte del delegado apostólico Filippi a Gasparri. 27 de diciembre de 1921. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

el delegado apostólico, Filippi, la postura de estos miembros de la jerarquía representaba la postura general de la jerarquía católica mexicana,[56] en efecto, la gran mayoría de los jerarcas con quienes había hablado veían en esta una obra de gran utilidad que podía rendir servicios valiosos a la Iglesia, aun y si asumían que podían tener algunos aspectos peligrosos. Los obispos mexicanos estaban conscientes de lo peligroso que podía ser que el gobierno descubriera la existencia de este organismo secreto, ya que seguramente tomaría represalias de las cuales no se podía conocer el límite.

José María Echavarría, el obispo de Saltillo, en efecto, insistía en el hecho de que era necesario que si la asociación iba a ser secreta, era capital que en efecto se mantuviera así. Reiteraba en el hecho de que si los mandatarios de la nación supieron de la U, dicho descubrimiento iba a provocar desconfianza hacia los católicos y un peligro para los obispos. "Si pues se lograra el absoluto secreto en la "Unión" podrían esperarse de ella solo bienes; en caso contrario, los peligros, y tal vez trastornos para los Prelados serían inevitables".[57] Dicha postura era respaldada por la de Maximino Ruiz, obispo titular de Derbe y auxiliar del arzobispo de México.

> Su fin principal era ir ganando terreno en las elecciones comenzando por los municipios, siguiendo por los diputados y gobernadores de los Estados, hasta llegar a las Cámaras de la Federación y a la misma Presidencia de la República. Todo esto sin miras bastardas ni ambición personal alguna, sino solo por el bien de la Iglesia y por ende de la Patria.[58]

En este contexto quedó marcada la importancia de retomar el impacto de los Abascal en la vida política mexicana. Tanto Salvador como su padre representaban, para Edgar González Ruiz, una tipología de un hombre bueno al servicio de una causa mala:

56. Reporte del delegado apostólico Filippi a Gasparri. 1 de abril de 1921. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

57. Parecer de monseñor Jesús María Echavarría, obispo de Saltillo, cerca del U.C.M. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una asociazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

58. Carta de Maximino Ruiz, obispo titular de Derbe auxiliar de México a Filippi a Gasparri. Sin fecha. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

> Como activista político, Abascal representa la mencionada paradoja del hombre muy "bueno" al servicio de una "muy mala causa", pues sus proyectos de nación sumirían a México en las tinieblas del oscurantismo, la intolerancia y el fanatismo. Es la contraparte de personas supuestamente comprometidas con buenos ideales, "progresistas", pero que en sí mismas encarnan la mentira, el abuso laboral, el burocratismo, el afán egocéntrico de poder, la deshonestidad, el oportunismo y la ignorancia culpable, muy lejanos de Abascal, quien luchó siempre con sus propios recursos y fue fiel a sus ideas, por malas que éstas puedan ser [González Ruiz, *op. cit.*:11].

Maximino Ruiz insistía en el hecho de que el éxito obtenido por la "U" se debía, en gran parte, a su carácter secreto, y aseguraba que al constituirse pública, fracasaría la organización. El gobierno no hubiera permitido la organización política de católicos, aún así reconocía que el carácter secreto de la "U" no concordaba con el espíritu de la Iglesia que siempre trabajaba a la luz del día, ya que podía acarrear nuevas persecuciones a la Iglesia.

El secretario de Estado de la Santa Sede, encargado de contestar a la solicitud del delegado Filippi, invitó al episcopado mexicano a vigilar y contener los impulsos y las actividades preocupantes de algunos socios de la Unión de Católicos Mexicanos.[59] La postura del sumo pontífice, expresada por el secretario, se basaba en la máxima del Evangelio "obedite praepositos vestris", e insistía en el hecho de que el no respetar la llamada al orden, no podría derivar más que en graves problemas para la Iglesia y la sociedad. La postura de la jerarquía católica, expresada por el arzobispo de México, José Mora y del Río, fue de sumisión a la Santa Sede. Más interesante aún fue el hecho de que el arzobispo de México mandó también al secretario de Estado de la Santa Sede una carta que recibió de los obispos refrendos de Michoacán, del propio arzobispo de Michoacán, Leopoldo Ruiz y Flores, del obispo de León, Emeterio Valverde Téllez, del obispo de Tulancingo, Vicente Castellanos, del obispo de Aguascalientes, Ignacio Valdespino, y del obispo electo de San Luis Potosí, Miguel de la Mora. Dichos obispos, afirmaban que "sin duda se han abultado con alguna exageración

59. Carta del Señor Cardenal Secretario de Estado al Episcopado Mexicano. 14 de marzo de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

las noticias de nuestros grupos rebeldes, porque en estos no ha tomado parte ninguna agrupación Católica ni alguno de esos grupos revolucionarios ha levantado bandera religiosa"[60]. De una manera ingenua, por no decir que despreciativa hacia la Santa Sede, los obispos afirmaban que la obediencia pasiva a la que siempre había exhortado a los católicos siempre había sido observada. Aún así reconocían que:

> El inculcar en esos momentos, o indicar siquiera mayor adhesión a las leyes actuales esencialmente impías y socialistas, lo mismo que a nuestros gobernantes que no cejan en su intensión de encadenar a la Iglesia y propagar doctrinas subversivas, sería hasta escandaloso para nuestro pueblo que soporta a más no poder las autoridades que se le han impuesto.[61]

Era claro entonces que los obispos veían con buen ojo y apoyaban, sin mencionarla, a la Asociación Secreta Católica (la U.C.M., la famosa "U"). La Santa Sede no era fácil de engañar y monseñor Ernesto Filippi mandó, el 11 de mayo de 1922, un reporte sobre las acciones de algunos jefes de la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos, la A.C.J.M., del padre Bergoend,[62] así como del arzobispo de México. El primero de mayo de 1922, en efecto, se fue dando un problema entre los jóvenes de la A.C.J.M., liderados por Capistrán Garza, y los obreros de la Confederación General de Trabajadores, quienes estaban festejando el día primero de mayo, conmemoración del Día del Trabajo. La colisión se desarrolló cuando al pasar por el número cuatro de la calle de Correo Mayor, católicos y partidarios de la CGT intercambiaron insultos y balazos.[63] Filippi lamentaba que una vez más los jóvenes católicos hubieran sacrificado la prudencia a una "prueba infantil de espíritu bélico"

60. Carta de los obispos refrendos de la arquidiócesis de Michoacán al señor Arzobispo de México. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

61. Carta de los obispos refrendos de la arquidiócesis de Michoacán al señor Arzobispo de México. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

62. El Padre Bergoend era un jesuita de origen Belga, quien en México tuvo un impacto sobre la juventud católica, fungiendo en varias ocasiones como guía espiritual de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana.

63. "La conmemoración del Día del Trabajo fue un pretexto para cometer atropellos". Excélsior. Martes 2 de mayo de 1922. UNAM: Hemeroteca Nacional. Primera plana.

y hubiesen atacado a los obreros mientras pasaban abajo de los balcones de la A.C.J.M.[64] Más allá de saber quién tuvo la responsabilidad de las acciones, lo lamentable es que mientras ningún católico se vio herido, varios obreros resultaron muertos o heridos. Al ver a las víctimas, los manifestantes derrumbaron la puerta de la sede de la A.C.J.M. y devastaron el local.

> Las manifestaciones obreras transcurrieron dentro del orden, salvo el encuentro habido entre los elementos rojos y los estudiantes católicos en las calles del Correo Mayor, en que menudearon los insultos y llegó a hacerse uso de las armas, entablándose nutrido tiroteo que duró cerca de diez minutos.[65]

El problema residió en el hecho, según el delegado, de que todos los periódicos insistieron en el hecho de que se debían castigar a los jóvenes católicos. Al delegado no le importaba tanto si fue cierto o no, la condena abierta de *El Universal* y *El Heraldo de México* era suficiente y no se trataba, para él, de entrar en finuras o en sutilidades, sino de marcar su oposición hacia lo ocurrido. Si bien *El Universal* marcó claramente su postura condenando a la A.C.J.M, no fue el caso del *Excélsior* que, si bien mencionaba a la A.C.J.M., insistía más en el hecho de que dicha perturbación del orden hubiese sido provocada, fuera contra quien fuera. *El Heraldo de México* culpó parcialmente a los del A.C.J.M., pero insistía más bien en el problema de la regulación de las marchas. *La Raza* hacía referencia directa a la "legítima defensa".[66] El delegado apostólico no dudaba en criticar muy duramente a Capistrán Garza, quien había realizado un llamado a la acción armada y a la rebelión en caso de que se actuara con alguno de los miembros de la A.C.J.M:

64. Reporte de Ernesto Filippi sobre las acciones de algunos jefes de la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos, así como del arzobispo de México. 11 de mayo de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

65. "Los Obreros celebraron ayer el día del trabajo en *La República*". Martes 2 de mayo de 1922. *El Universal*. UNAM: Hemeroteca Nacional. Primera plana.

66. *El Universal y El Heraldo* fueron los únicos de los diarios consultados que condenaron tan abiertamente a los católicos. *El Excélsior y La Raza* tendían más a mostrar la acción de defensa legitimadora de la A.C.J.M. "El que siembra vientos". El Universal, Sección Editorial. Martes 2 de mayo de 1922. El Excélsior, Sección Editorial. Martes 2 de mayo de 1922. "Deslinde de responsabilidad". El Heraldo de México, Sección Editorial. "Los gravísimos sucesos de Ayer". *La Raza*. Martes 2 de mayo de 1922. Misma postura que respaldo en la sección editorial del jueves 4 de mayo de 1922.

> Nosotros cumplimos con nuestro deber; si nos viéramos nuevamente en la misma situación, sin duda haríamos lo mismo, sólo que entonces convencidos plenamente de la cobardía de los agresores, estaremos prevenidos y el castigo hará época. La Asociación Católica de la Juventud Mexicana declara por mi conducto ante la Nación entera y ante las autoridades del país que defenderá sus derechos y repelará las agresiones de que sea víctima en la misma forma en que los miembros de la agrupación sean atacados y estas agresiones realizadas. La prudencia exige de nosotros no ocultarnos ni rehuir responsabilidades que por entero asumimos, ni evitar los peligros cuando el deber nos llama a afrontarlos, sino a precisar de manera clara y terminante cuál es nuestra situación y cuáles serán en el futuro nuestras medidas.[67]

Dichas declaraciones no dejaron de preocupar al entonces delegado apostólico de la Santa Sede en México. Así describía Filippi al presidente de la A.C.J.M.:

> Especie de tribuno de veinticinco años de mediocre cultura pero en compensación violento, imprudente y belicista, hostil al Gobierno del cual habla mal a más no poder. Había terminado el tiempo de su presidencia en el mes de abril y mi deseo era que el buen sentido de la mayoría de los jóvenes invitándoles a elegir el nuevo jefe quien liberaría a la asociación de un conductor tan peligroso, mucho más que había desde tiempo expresado la esperanza al padre Bergoend de la Compañía de Jesús, asistente eclesiástico de la Juventud Mexicana. En cambio mi esperanza se vio decepcionada porque para mantener a Capistrán al puesto de presidente, el mencionado Padre Jesuita, belga, hizo uso de su influencia para mantener al susodicho señor en su gracia. Así fue como se fueron desarrollando los hechos. En la votación el Capistrán y un joven abogado, prudente y serio tuvieron un empate de votos. El padre Bergoend fue quien con su voto decisivo se inclinó a favor del primero.[68]

67. "Los rojos y los jóvenes católicos". Miércoles 3 de mayo de 1922. *El Universal*. UNAM: Hemeroteca Nacional. Primera y sexta plana.

68. Reporte de Ernesto Filippi sobre las acciones de algunos jefes de la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos, así como del arzobispo de México. 11 de mayo de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252.

Esta visión desentonaba con la presentada por el postulador de la causa de Luis María Martínez, el ya mencionado fundador de la "U", quien decía que "el padre Martínez invitó a René Capistrán Garza, que fue inteligente orador y valiente caudillo de los cristeros, a arengar a los seminaristas de Morelia" [Fernández Rodríguez y Macedo Tenllado, 2004:12]. La postura y declaración de Calles, el secretario de Gobernación, a favor del orden parecían darle la razón al delegado apostólico.[69] *El Heraldo de México* insistía también en el hecho de que a raíz de los comentarios de Calles y de la situación de conflicto potencial, René Capistrán Garza había anunciado a los miembros de la A.C.J.M. que no se iba a llevar a cabo la manifestación prevista para el domingo 7 de mayo de 1922.[70]

El descontento del delegado apostólico era tal que le pidió al provincial de los jesuitas que removiera al padre Bergoend[71] de su papel de asistente eclesiástico de la A.C.J.M. Filippi apoyaba su argumentación en el hecho de que algunos obispos, sin nombrarlos, le habían comentado que Bergoend divulgaba entre los jóvenes la doctrina, que Filippi juzgaba muy peligrosa, de apoyar el sentimiento de rebelión contra un gobierno, lo que según el delegado apostólico era ilícito. El problema más grande para Filippi no era tanto lo que pasó con Bergoend y la A.C.J.M., sino el problema que se creó a raíz de la postura tomada por el arzobispo de México, José Mora y del Río. Filippi utilizaba, para tal efecto, una carta de monseñor Mora a su sufragando, monseñor Rafael Guízar y Valencia, obispo de Veracruz: "La Santa Sede quiere que no se haga la revolución y yo no diré a ninguno de hacerla, pero si los católicos la quieran hacer, no diré que no la hicieran, porque sólo la revolución puede liberarlos de la gente que los gobierna".[72] Filippi insistía en los sentimientos revolucionarios del arzobispo de México. Indicaba también que el arzobis-

Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

69. *El Universal.* Jueves 4 de mayo de 1922. UNAM: Hemeroteca Nacional. Primera plana.

70. *El Universal* jueves 4 de mayo de 1922. UNAM: Hemeroteca Nacional. Primera plana.

71. Reporte de Ernesto Filippi sobre las acciones de algunos jefes de la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos, así como del arzobispo de México. 11 de mayo de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

72. Cita de José Mora y del Río en el Reporte de Ernesto Filippi sobre las acciones de algunos jefes de la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos, así como del arzobispo de México. 11 de mayo de 1922. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta. Junio de 1922. Sesione 1252. Stampa 1094. AES, Raporti Sessioni 1922, núm. 75.

po de Puebla, José Ramón Ibarra y González, le había comentado que los miembros de la A.C.J.M. estaban divididos entre los pacifistas, favorables a la delegación apostólica y los revolucionarios favorables al arzobispo de México a quien el delegado decía que se encontraba en la imposibilidad de evaluar las graves consecuencias de su conducta política.

La Santa Sede y el propio santo padre pidieron a sus consejeros cardenales[73] definir cuál era su postura:

Tabla 6

Cardenal	Postura	Razón
Vannetelli	A favor	Los bienes obtenidos por la asociación son mayores a los riesgos de ser descubiertos.
De Lai	En contra	Problemas del control real de una asociación secreta. Problema de los fines sumamente políticos de la asociación.
Vico	En contra	Fines demasiados políticos. Asociación tenebrosa.
Granito	En contra	Cuidar las formas y no mostrar la ruptura entre los jerarcas.
Pompili	Dividida	No se puede prohibir pero por su carácter político que no participe ni el clero ni los obispos.
Cagliero	En contra	Atenerse a la postura de la Santa Sede de no involucrarse en política. Utilizar medios legales.
Merry del Val	En contra	No sobre el principio sino por el peligro de hecho de la asociación, así como por la difícil postura del arzobispo de México y del de Guadalajara.
Sbarretti	Dividida	Le faltan elementos para juzgar. Recomienda que el delegado apostólico no se involucre y que los obispos procuren no involucrarse demasiado.
Gasparri	En contra	Demasiado peligro para la Iglesia católica en caso de ser descubierta.
La postura de los cardenales de la Curia en cuanto a la "U"		

73. En cuanto a la información relativa a la vida de los cardenales, a parte del anuario de la Santa Sede y la página de internet Catholic Hierarchy, disponible en http://www.catholic-hierarchy.org/, se puede consultar la página de Salvador Miranda sobre los cardenales de la Iglesia católica, disponible en <http://www.fiu.edu/~mirandas/a-z-all.htm>

A pesar de su postura, en mayoría opuesta, la "U" se vio beneficiada por la expulsión del delegado apostólico, Ernesto Filippi, quien no pudo impedir el desarrollo de esta asociación reservada.

Conclusión

La "U" marcó, en la historia de las derechas en México, un primer acercamiento a la reintegración de la vida política tras el fracaso del catolicismo social y su inhabilitamiento como fuerza política abierta. Si bien la "U" contaba con una vertiente conocida con fines espirituales y sociales, los iniciados sabían perfectamente que su objetivo era meramente político. Al momento en el cual se santificaron a los cristeros, al obispo de Veracruz Rafael Guízar y Valencia, el proceso de canonización del fundador de la "U", Luis María Martínez, podría comprobar una vez más que lo que menos interesa en la actualidad es la verdad histórica, ya que, como lo demostramos, el propio defensor de su causa opaca totalmente el papel político y revolucionario de la "U".

La sociedad reservada, réplica católica de las sectas liberales que habían transformado a México a lo largo del siglo XIX, entre las cuales cabía destacar a las diferentes logias masónicas, marcó una de las primeras propuestas de acción subterránea de los católicos, liderada por Luis María Martínez quien iba a ser el principal jerarca de la Iglesia católica en México en las décadas de los años treinta a cincuenta.

La expulsión del delegado apostólico en 1923 iba a atrasar la desaparición de la "U" y la suspensión del culto católico y el inicio del conflicto cristero iba a marcar una ruptura entre los líderes laicales de la "U" —respaldados por el obispo auxiliar de Morelia Luis María Martínez— y los de la Liga, respaldados por Pascual Díaz, obispo de Tabasco y secretario del Comité Episcopal, demostrando que la jerarquía católica mexicana es todo menos unida.

El tema, como lo demostró la importancia de los grupos de ultra derecha a raíz la victoria del PAN en el año 2000, no surgió de la nada, sino marcó una lucha de cuatro generaciones de hombres políticos, una lucha casi secular:

> Lo que hace décadas fue la Base, y antes las Legiones y la U, grupos secretos formados para implantar en nuestro país el "reinado de Jesucristo", puede ser hoy el

> Yunque, una peligrosa organización, como las otras mencionadas, con su parafernalia de juramentos y obligaciones, con la cual testimonios personales relacionan a Carlos Abascal Carranza [González Ruiz, *op. cit.*:17].

Para González Ruiz el peligro de que facciones tan desconocidas tuvieran un poder tan importante era, para la situación política en México, por lo menos preocupante.

> Pero al margen de las herencias y rupturas generacionales dentro de una familia tan especial, se manifiesta hoy en día una herencia política, que tiene como uno de sus aspectos más peligrosos, sobre todo en una etapa de profundos cambios en la vida de México, la fundación de grupos conservadores, incluso de grupos secretos, de escaso poder de convocatoria, pero con influencias y recursos muy poderosos y con un pragmatismo que permite escalar posiciones políticas aun haciendo fuertes concesiones ideológicas y hasta adoptando un discurso vergonzante que intenta negar su esencia conservadora, un discurso muy ajeno al que solía usar Salvador Abascal [*ibid.*].

Bibliografía

González Ruiz, Edgar.
s/f Los Abascal. Conservadores a ultranza

Abascal, Salvador
1980 *Mis recuerdos. Sinarquismo y colonia María Auxiliador (1935-1944)*, México, Tradición.

Agostino, Marc
1991 *Le Pape Pie XI et l'opinion (1922-1939)*, Roma, Collection de l'école française de Rome-150.

Álvarez, David
2002 *Spies in the Vatican Espionage & Intrigue from Napoleon to the Holocaust*, University Press of Kansas.

Congregación para las Causas de los Santos de Guadalajara de la beatificación o Declaración del martirio de los siervos de Dios
2007 "Anacleto Flores", *Beatos mexicanos*, Consultado el 5 de octubre, http://www.beatificacionesmexico.com.mx/web/anacleto.php

Durand, Jean-Dominique
1991 "Pie XI, la paix et la construction d'un ordre international", en *Achille Ratti Pape Pie XI*, Roma, Collection de l'école française de Rome-223.

Fernández Rodríguez, Pedro y Macedo Tenllado Francisco Antonio

2004 *Mons. Luis María Martínez Rodríguez Arzobispo primado de México (1881-1956)*, México, Arquidiócesis Primada de México.

Fernández Rodríguez, Pedro (OP)

2003 *Biografía de un hombre providencial, Monseñor Luis María Martínez*, México, Editorial Seminario Conciliar de México.

Javierre, José María *et al*.

1991 *Historia de la Iglesia*, Fliche- Martín (coord.), vol. XXV (2), Valencia.

Valenzuela, Georgette José

1999 "Antecedentes políticos de la rebelión cristera", en *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, México, Archivo General de la Nación.

Levillain, Philippe

1996 "Achille Ratti pape Pie XI (1857-1939)", en *Achille Ratti Pape Pie XI*, Roma, Collection de l'école française de Rome-223.

Meyer, Jean

1974 *Apocalypse et revolution au Méxique. La guerre des Cristeros (1926-1929)*, París, Archives Gallimard.

Miranda, Salvador

2007 "Catholic Cardinals", Consultado el 20 de octubre, Disponible en http://www.fiu.edu/~mirandas/a-z-all.htm

Poulat, Émile

1969 *Intégrisme et catholicisme intégral: un réseau secret international antimoderniste : la Sapinière, 1909-1921*, París, Casterman.

Vavasseur-Desperriers, Jean

1996 "La presse quotidienne française et l'élection pontificale de 1922", en *Achille Ratti Pape Pie XI*, Roma, Collection de l'école française de Rome-223.

Villegas Moreno, Gloria

1999 "Estado e Iglesia en los tiempos revolucionarios", en Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros, México, Archivo General de la Nación.

Fuentes y periódicos consultados:

1969 "Carta de Sbarreti, Prefecto de la sacra consagración del concilio a monseñor Benigni", 25 de noviembre (1921), en Poulat, Émile, *Intégrisme et catholicisme intégral: un réseau secret international antimoderniste: la Sapinière, 1909-1921*, París, Casterman.

Archivio Segreto Vaticano:

1922 Affari Ecclesiastica Straordinari. Raporti Sessioni, núm. 75.

Hemeroteca Nacional:

El Heraldo de México:

1921 "El ministro de la Guerra y el subsecretario de gobernación van a Morelia", en *El Heraldo de México*, sábado 14 de mayo, Primera plana (una parte de la primera plana está arrancada).

1921 "Se inician las investigaciones de lo ocurrido en Morelia, Mich", en *El Heraldo de México*, domingo 15 de mayo, Primera plana.

1921 Entrevista del Licenciado Lugo, "Se informó al C. presidente", en *El Heraldo de México*, lunes 16 de mayo.

1921 "Se informó al C. Presidente sobre lo de Morelia", en *El Heraldo de México*, lunes 16 de mayo.
"Deslinde de responsabilidad", en *El Heraldo de México*, Sección Editorial.

El Universal:

1921 "Sangrientos sucesos en Morelia. Muertos y heridos a consecuencia de un choque entre católicos y socialistas", en *El Universal*, viernes 13 de mayo. UNAM: Hemeroteca Nacional, Primera plana.

1922 "Los Obreros celebraron ayer el día del trabajo en la república", en *El Universal*, martes 2 de mayo, Primera plana.

1922 "El que siembra vientos", en *El Universal*, Sección editorial, martes 2 de mayo.

1922 "Los rojos y los jóvenes católicos", en *El Universal*, miércoles 3 de mayo, Primera y sexta plana.

1921 "El general Estrada y los sucesos de Morelia", en *El Universal*, martes 17 de mayo, Primera plana.

Excélsior:

1922 "La conmemoración del Día del Trabajo fue un pretexto para cometer atropellos", en *Excélsior*, martes 2 de mayo, Primera plana.

1922 *Excélsior*, Sección Editorial, martes 2 de mayo.

La Raza:

1922 "Los gravísimos sucesos de Ayer", en *La Raza*, martes 2 de mayo. Misma postura que respaldo en la sección editorial del jueves 4 de mayo de 1922.

Las visitas politizadas de católicos de América del norte en el México de Manuel Ávila Camacho.

Retos y oportunidades en una época de unidad nacional y continental

Maurice Demers
Univesité de Sherbrooke (Canadá)

Introducción

La Revolución Mexicana dejó heridas abiertas que necesitarán décadas para curarse completamente.[1] Una de las más sobresalientes fue sin duda la del conflicto religioso, conflicto lleno de aprietos subyacentes debido a que desde mediados del siglo anterior opuso a varias generaciones de modernizadores (de inclinaciones ideológicas aparentemente antinómicas) a fuerzas conservadoras intransigentes. Frente a varios programas de secularización del país, los católicos mexicanos realizaron una defensa vehemente de la Iglesia católica como "legado fundamental e inalienable de la nación mexicana" [Lomnitz-Adler, 2001:47]. Al salir de la revolución, la movilización encarnizada de grupos católicos animados por el catolicismo social, promovido desde el fin del porfiriato, chocó con las intenciones hegemónicas del poder ejecutivo.[2]

1. Gracias a María Fernanda Vázquez Vela por sus sugerencias de corrección.

2. Un buen análisis del catolicismo social es el de Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social, un tercero en discordia. Rerum Novarum, la cuestión social, y la*

Esa disputa por el control efectivo del proceso político —con implicaciones económicas y sociales evidentes— se deslizó hacia una guerra cultural sobre el lugar de la religión en la sociedad mexicana. La simbología católica se convirtió en un terreno controvertido, ya que su representación más pujante, la virgen de Guadalupe, se colocaba en el cruce de sentimientos religiosos y nacionalistas. Para muchos católicos, la enemistad alcanzó un pico emblemático el 14 de noviembre de 1921 cuando una bomba explotó en la basílica del Tepeyac, frente al altar mayor, con la intención de destruir la representación de la virgen de Guadalupe colocada allí. Los católicos intransigentes ciertamente recordarían esa fecha como el día en que la revolución trato de "matar" a la morenita, debido a que se enteraron que el ataque estuvo planeado por un miembro de la oficina presidencial [Brading, 2001:314].

Durante las dos décadas siguientes, actos de violencia simbólica causaron derramamientos de sangre perpetrados por ambas partes del conflicto religioso. Esa dinámica llegó a su pináculo cuando Plutarco Elías Calles asumió el poder presidencial. Acciones como la creación de la *Iglesia Católica Apostólica Mexicana* provocaron una movilización paralela de grupos católicos, por ejemplo, la fundación de la Liga Nacional de la Defensa de la Libertad Religiosa, hasta llegar a la Cristiada de 1926-1929. Pero la violencia no acabó completamente con los arreglos de junio de 1929 entre el Estado mexicano y el Vaticano. Las tensiones entre católicos intransigentes y revolucionarios anticlericales permanecieron. Contradictoriamente a rebeliones agrarias, revueltas proletarias o sublevación militar, el gobierno no pudo vencer directamente a la resistencia católica con armas ni siquiera cooptar su simbolismo contra-hegemónico con dinero —hasta que se concretara un acercamiento durante la Segunda Guerra Mundial—. ¿Qué factores geopolíticos y culturales favorecieron la desmovilización de las facciones en aquel entonces? ¿Cómo los protagonistas pudieron detener resentimientos tan profundamente arraigados para mantener el frágil *modus vivendi* entre el Estado y la Iglesia durante el sexenio de Manuel Ávila Camacho? Trataré de esclarecer estas preguntas a lo largo del artículo.

No tengo la pretensión de hacer aquí una nueva revisión de las bases del *modus vivendi* en México; la historiografía se ha encargado bien de eso. Este

movilización de los católicos mexicanos (1891-1911) [1991].

artículo tiene un propósito más simple: analizar la importancia de la política simbólica camachista para desmoronar nuevas olas de violencia anticlerical en México y sondear cómo algunos grupos conservadores se aprovecharon de las oportunidades ofrecidas por la coyuntura de la Segunda Guerra Mundial para establecer nuevos lazos oportunistas con católicos del continente, en este caso, católicos francófonos. Evidentemente, conflictos sangrientos como los que experimentó el país durante los años veinte y treinta no se pueden resolver sólo mediante actos figurados, pero tampoco se pueden zanjar únicamente con negociaciones a puerta cerrada. Las guerras extraoficiales casi nunca identifican claramente a vencedores y perdedores, dejando a la diplomacia la difícil tarea de actuar como tercero en discordia. Como el simbolismo asociado con una guerra religiosa siempre tiene un precio social y diplomático non-despreciable, los lazos transnacionales pueden ayudar a los protagonistas a defender su posición en el tablero político nacional. En el caso mexicano, como lo menciona Jean Meyer en *La Cruzada Por México*, el gobierno revolucionario "Se dio cuenta de que la creación de una opinión pública favorable a la Iglesia católica en México, sobre el tema de la libertad religiosa, calaba hondo y era una amenaza" [Meyer, 2008:298]. Al fin y al cabo, el influjo transnacional de los católicos en América del Norte colocó un peso determinante en la balanza y ayudó, con la diplomacia prudente del presidente Roosevelt, a convencer a los beligerantes de la necesidad imperativa de resolver ese conflicto de cualquier modo. Cuando el Estado revolucionario y la Iglesia católica se dieron cuenta de que estaba en juego su propia sobrevivencia institucional, se pusieron de acuerdo para realizar una tregua permanente [Reich, 1995].

No hubo acuerdo oficial en México, sino una serie de actos que expresaban la buena voluntad de los beligerantes a respetar un cierto *modus vivendi*. El más sobresaliente fue sin duda el apoyo de la jerarquía católica por la nacionalización petrolera de 1938, lo que afirmó públicamente la nueva relación Estado-Iglesia. El contexto de la guerra mundial ayudó a los católicos a cristalizar este primer paso justificando su militancia en el tablero político nacional con un discurso panamericano renovado y la campaña de unidad nacional del sucesor creyente de Cárdenas. Además, la colaboración de los católicos mexicanos en el establecimiento de vínculos culturales con Canadá —al mismo momento en que el Estado mexicano trataba de oficializar sus

relaciones diplomáticas con este socio un poco tibio— les permitió ampliar su margen de maniobra para probar y solidificar las bases del *modus vivendi*.

Retos y oportunidades durante el sexenio de Manuel Ávila Camacho

La tolerancia estatal hacia demostraciones públicas de fervor religioso se consolidó durante el sexenio de Manuel Ávila Camacho; el fondo documental del presidente colocado en el Archivo General de la Nación muestra que fue un proceso complicado. Sin duda, se debía caminar sobre un hilo muy delgado para apaciguar a la derecha católica sin alienar a las bases anticlericales del Partido de la Revolución Mexicana. Varios grupos católicos trataron de ampliar los límites del *modus vivendi* pidiéndole al presidente permiso para organizar hechos anticonstitucionales, como actos de fe en la esfera pública o el uso de simbolismo católico fuera de los edificios religiosos.[3] Un grupo, incluso, mandó una petición notariada requiriendo que la virgen de Guadalupe fuera nombrada "Generalísima del Ejército Insurgente, dándole el grado actual de Generala de División en el Ejército Constitucional de México, y nombrarla Presidenta de Honor a perpetuidad del Congreso Mexicano de la Unión".[4] No hace falta decir que estas aspiraciones católicas fueron denunciadas por grupos anticlericales.[5] Posteriormente, la sangre corrió en varias regiones del país a causa de disputas religiosas.[6] En este contexto, mantener a todos satisfechos era un verdadero acto de equilibrio.

3. Ver, por ejemplo: AGN (Archivo General de la Nación), MAC (Fondo Manuel Ávila Camacho), 433/211, Congreso eucarístico de Tepic, 1941; agn, mac, 433/388, Congreso eucarístico de Córdoba, 1943; AGN, MAC, 547.4/19, Actos de culto externo, 1943; AGN, MAC, 547.4/249, Templos católicos y ley de nacionalización, 1943.

4. AGN, MAC, 547.1/9, Fiestas Virgen de Guadalupe, 1942-45. Otros, por ejemplo, pidieron un apoyo oficial del presidente para que se canonizara a Juan Diego. AGN, MAC 547.5/13 Juan Diego, 1942.

5. AGN, MAC 547.1/1, Protestas y felicitaciones a la Iglesia, 1940-45; AGN, MAC, 542.1/130, Conflictos, 1945; AGN, MAC, 547.2/9, Atropellos con las autoridades, 1941; AGN, MAC, 547.3/13, Protesta contra congreso eucarístico, 1945; AGN, MAC, 547.4/148, Atropellos con las autoridades, 1942; AGN, MAC, 547.4/ 271, Acusaciones Sinarquistas Santa Úrsula, 1944; AGN, MAC 547.5/17, Violación de la ley de cultos, 1943; AGN, MAC, 547.5/24, Protesta celebración Virgen de Guadalupe, 1945.

6. Hay que decir que la acción de algunos grupos católicos contra el proselitismo evangélico provocó una gran parte de esta violencia. AGN, MAC, 542.1/130, Conflictos, 1945; AGN, MAC, 542.1/995, Atropellos sangrientos, 1943; AGN, MAC, 547/8, Conflictos evangélicos y católicos, 1945; agn, mac, 547.1/4, Atropellos con evangélicos Conferencia, 1940-45; AGN, MAC 547.1/12, Encuentros sangrientos, 1944; AGN, MAC, 547.1/13, Encuentros sangrientos, 1946.

La confesión de fe del candidato Camacho durante la campaña de 1940 fue evidentemente motivada por intereses políticos. Al salir de esa elección —en donde muchos católicos fueron decepcionados por la campaña infructuosa del general Juan Andreu Almazán— el gobierno se puso como meta la solidificación de la unidad nacional. De esta manera, la reconciliación entre el Estado revolucionario y la Iglesia católica figuró como prioridad del gobierno camachista. Actos simbólicos sirvieron a la sazón para probar los límites de la tolerancia mientras inmunizaban paulatinamente al país contra reacciones negativas frente al nuevo espacio otorgado a una religión organizada en esta nación laica. Por un lado, concesiones concretas fueron otorgadas a la Iglesia católica, por ejemplo, la Ley de Nacionalizaciones, rehabilitando con sutileza la personalidad jurídica de la Iglesia católica en México [Blancarte, 1992:98-99]. Por otro lado, si Camacho permitió que creciera la presencia religiosa en el espacio público, al mismo tiempo trató de neutralizar los proyectos sociales asociados con la derecha intransigente, como los del Partido Acción Nacional y el de la Unión Nacional Sinarquista.[7] El contexto geopolítico de la Segunda Guerra Mundial ayudó al gobierno a navegar en estas aguas turbulentas, desacreditando tanto a los católicos pro fascista como a los anticlericales comunistas.

De hecho, el nacionalismo anticomunista ayudó a que las ideas católicas y revolucionarias se entrecruzaran durante los años cuarenta, produciendo una convergencia discursiva que engarzó el *modus vivendi* en el paisaje mexicano [Blancarte, *op. cit.*:63-115]. Así, las concesiones otorgadas a grupos católicos no se presentarán como excepciones a la hegemonía revolucionaria, sino más bien como modificaciones que reflejaban la constitución inherentemente democrática de México. Los eclesiásticos y laicos católicos, por su cuenta, respaldaron estas pretensiones realiñando sus ideas dentro del armazón nacionalista de la unidad nacional y de la colaboración al esfuerzo de guerra, por ejemplo, desde la declaración de guerra contra el Eje hasta finales de 1942, Sofía del Valle publicó una columna mensual en *Juventud* —la revista de la *Juventud Católica Femenina Mexicana*— sobre las apuestas del conflicto mundial, subrayando el

7. Una buena explicación de este proceso de concesiones y la marginalización de la uns se encuentra en, *Historia política del sinarquismo*, 1934-1944 [Hernández García de León, 2004: 230-36, 67-76].

patriotismo intrínseco de los católicos mexicanos.[8] En cuanto al jefe de redacción de la revista, Guadalupe Gutiérrez de Velasco, escribió sobre la campaña de unidad nacional:

> Y en esta obra de acercamiento nacional, en esta obra en la cual estamos trabajando para reivindicar el patriotismo, para despertar la conciencia de todos y cada uno de los mejicanos y unificar corazones en un esfuerzo de agradecimiento nacional, la J.C.F.M., que nunca ha permanecido indiferente a los problemas que afectan a México, que le ha dado de sus corazones juveniles un gran amor, se apresta decidida y entusiasta a cooperar en la obra de acercamiento nacional [Gutiérrez de Velasco, 1942:5].

El resultado de este esfuerzo fue un acuerdo tácito de respeto mutuo, lo suficientemente fuerte para superar crisis periódicas como la prohibición gubernamental a usar uniformes militares en ceremonias religiosas o el atentado contra la vida del presidente por un militar católico. Así pues, la retórica de la unidad nacional y la colaboración panamericana, resultado de la guerra, ayudaron a que el simbolismo religioso volviera, seguramente, a la esfera pública mexicana.

Homenajes a los francocanadienses en la UNAM, de Rodulfo Brito Foucher

Publicitar el *modus vivendi* fuera de las fronteras del país podía ayudar a que regresara el simbolismo religioso a la esfera pública mexicana. Tanto las asociaciones católicas como algunos miembros del gobierno revolucionario quisieron afirmar públicamente la fuerza del acuerdo tácito sin rubricarlo oficialmente. Las visitas a México de católicos de Estados Unidos y de Canadá sirvieron de pretexto para conseguir esa meta, pues representantes del gobierno mexicano y de grupos católicos podían colaborar para recibirles y honrarlos juntos, subrayando así el progreso cumplido para el mejoramiento de la relación Estado-Iglesia. Eso tenía ventajas tanto para la Iglesia católica como para el Estado mexicano, ya que el respaldo internacional podía

8. Dos ejemplos de los artículos de Sofía del Valle después del 22 de mayo de 1942 se encuentran en Sofía del Valle, "¡¡La patria en peligro!!, Juventud, v. 12, n. 7, julio de 1942, 12-13; "¿Qué es patria?", Juventud, v. 12, n. 7, agosto de 1942, p. 9.

fortalecer su posición social al nivel nacional y mejorar al mismo tiempo las relaciones diplomáticas del país con naciones cristianas. Era especialmente el caso con Canadá, porque a pesar del interés un poco flojo de Ottawa para establecer lazos diplomáticos con México, existía un entusiasmo seguro por estos mismos lazos en la provincia de Quebec debido a que miembros influyentes de la *Union des Latins d'Amérique* —un grupo francófono militando por estas conexiones— argumentaban que las relaciones con este país latino podían ayudar a la sobrevivencia de la cultura francocanadiense en América del Norte.[9] Así pues, los viajes de estudiantes y dignatarios católicos de la provincia de Quebec a la Escuela de Verano de la UNAM durante la rectoría de Rodulfo Brito Foucher (de 1942 a 1944) muestran un buen ejemplo de cómo estos encuentros politizados publicitaron el nuevo equilibrio entre el Estado y la Iglesia fuera de las fronteras mexicanas. Al mismo tiempo, pudieron servir para probar los límites de la tolerancia estatal, ya que las festividades asociadas a las visitas de los canadienses se transformaron en oportunidades para elogiar al modelo social y educativo francocanadiense, un modelo profundamente impregnado por la influencia de la Iglesia católica.

Sin duda, parte de la UNAM fue influenciada por las ideas católicas; actualmente, la institución había sido un lugar importante para combatir la imposición de la educación socialista en el país en los años treinta. En aquel entonces, la Unión Nacional de Estudiantes Católicos se había aliado a profesores humanistas de esta institución para defender violentamente sus prerrogativas a una educación libre de los dictados del Estado.[10] La resistencia católica ganó la batalla en el *campus* gracias a la movilización de tropas de choque, pero la UNAM permaneció aislada por el conflicto hasta que el rector Luis Chico Goerne apoyó simbólicamente al gobierno de Cárdenas en 1938 [Mabry, 1982]. El *campus* quedó polarizado durante la guerra, pero la institución pudo mantenerse como amparo de las ideas de derecha y como un lugar privilegiado para discutir y promover las ventajas de la doctrina social

9. Analizo este discurso sobre México en un capitulo de mi tesis de doctorado. "The O'Leary Brothers and l'Union des Latins d'Amérique: a Transnational Project for French Canada", *Pan-Americanism Re-Invented in Uncle Sam's Backyard: Catholic and Latin Identity in French Canada and Mexico in the 1940s*, [Demers, 2009].

10. El primer nombre de la asociación fue Confederación Nacional de Estudiantes Católicos pero poco tiempo después cambió por la UNEC. [Espinosa, 2006:534].

de la Iglesia mediante un uso oportuno del simbolismo panamericano. Se hizo eso, sobre todo, con las visitas de católicos de América del Norte, específicamente, católicos de la provincia de Quebec.

Los lazos con instituciones católicas de Canadá tenían una doble ventaja en cuanto a que no ofrecían solamente un ejemplo de relación armoniosa entre una Iglesia católica fuerte y un país norteamericano industrializado, sino que favorecían, al mismo tiempo, la campaña gubernamental de acercamiento con este nuevo socio diplomático. Los viajes estudiantiles fueron presentados en la prensa como éxitos diplomáticos, y altos representantes de los gobiernos y de la jerarquía católica participaron en las ceremonias de bienvenida. Para el segundo viaje de estudiantes de Quebec, en 1944, el gobierno mexicano colaboró directamente con un grupo de la UNAM ligado a la derecha católica, la Unión Cultural México-Canadá francés (UCMCF), organizaron juntos ceremonias para recibir a los dignatarios y a los estudiantes provenientes de las universidades de Montreal,[11] por ejemplo, el secretario de Educación Pública, Jaime Torres Bodet, escribió que la SEP iba a contribuir "por conducto de la Comisión Mexicana de Cooperación Intelectual" para planificar actividades oficiales.[12] José Luis Martínez, el secretario particular de Torres Bodet y miembro fundador de la UCMCF en 1939, colaboró directamente en la organización de fiestas con personajes como José Fuentes Mares, José Rojas Garcidueñas y Luis Weckmann Muñoz.[13] Algunos periódicos mexicanos aludieron al carácter cuasi-diplomático de estas fiestas:

> I.—Recibimiento en la estación de Buenavista, el día 22 del corriente; II.—Recepción del regente de la cuidad, licenciado Javier Rojo Gómez, y un banquete en Xochimilco; III.---Presentación al señor presidente de la República, general Manuel Ávila Camacho, y al titular de Educación, señor Jaime Torres Bodet; I

11. Los estudiantes del primer viaje organizado en 1943 eran estudiantes de la Universidad Laval, en la ciudad de Quebec. La mayoría de la delegación del segundo viaje eran francófonos de Montreal, aunque una minoría anglófona provenía de la Universidad McGill.

12. Carta de Jaime Torres Bodet a Jesús Gonzales Gallo, 22 de julio de 1944. AGN, MAC, v. 978, exp. 577.1/66.

13. "Afinidades culturales entre Mexicanos y Francocanadienses. El viaje de 125 muchachas francocanadienses para la Escuela de Verano," ACRLG (Archivos del Centre de recherche Lionel-Groulx), P40/C4.4 Rapports d'activités de l'Union des Latins d'Amérique 29 novembre 1941-27 mai 1947.

> V.—Una velada en la Universidad Autónoma, y un saludo del rector, licenciado Rodulfo Brito Foucher […][14]

El entusiasmo por este viaje sorprendió hasta al embajador canadiense, W.F.A. Turgeon, puesto que había sido planificado conjuntamente en México y en Quebec con la ayuda de la *Union des Latins d'Amérique* (ULA) y de Carlos Calderón, cónsul general mexicano en Montreal.[15] El embajador mencionó que los oficiales mexicanos trataron de involucrarse personalmente con el recibimiento de la delegación de la provincia francófona:

> Señor Torres Bodet, the Minister of Public Instruction, invited them all to Cuernavaca, where they spent a day; Señor Maximino Avila Camacho, the Minister of Communications and Public Works, gave them a week-end at Puebla; and Señor Miguel Aleman, the Government Secretary provided thirty of them, selected by themselves, with a visit of several days to Veracruz and to several intervening points. On all these occasions, the expenses were paid either by the Mexican Government or by the Minister who issued the invitation, […] and the cost to the students was nil.[16]

Así pues, los presidenciables para la elección 1946 se hicieron ver con los 'embajadores culturales' de Canadá.[17] Sobra decir que con tantos cumplidos este viaje recibió una cobertura de los medios de comunicación más importantes en Canadá, especialmente en la prensa escrita en francés.

14. Los archivos del Centre de recherche Lionel-Groulx, en Montreal, contienen ejemplos de artículos. El articulo "Programa para recibir a los 125 Canadienses", por ejemplo, relata hasta ocho actividades oficiales durante un mes. acrlg, P40/C4,12, Coupures de presse sur l'Union des Latins d'Amérique 17 mars1941-31 décembre 1976.

15. Analizo la importancia de este viaje para el grupo quebequense y el papel jugado por cónsul general mexicano para ayudarles a conseguir sus propias metas en un capitulo de mi tesis de doctorado. [Demers, *op. cit.*, 2009]

16. "Report on activities relating to the student mission by Ambassador W.F.A Turgeons", 14 de agosto de 1944, lac, RG-25 v. 3275 Visit to Mexico of group of Canadian students, june 1944, january 1945, summer 1945.

17. A pesar de que no tuvieron ningún titulo oficial, así se representaba a la delegación de Canadá en la prensa. ACRLG, P40/C4, 12, Coupures de presse sur l'Union des Latins d'Amérique, 17 mars1941-31 décembre 1976.

Este viaje no sólo logró publicitar la tolerancia estatal en el extranjero, sino que pudo, también, probar, de una cierta manera, los límites de esta tolerancia. Durante el viaje, muchas fiestas y actos oficiales honraron en particular al rector de la Universidad de Montreal, monseñor Olivier Maurault, quien fue, además, invitado para dar misas en muchos lugares, incluyendo una en la Basílica de Guadalupe [Maurault, 1945]. Maurault quedó sinceramente conmovido por estas atenciones y recordó con gran emoción las fiestas organizadas en la UNAM por el día de San Juan Bautista, santo patrón de Canadá francófona. El clérigo sulpiciano escribió en su libro *Le Mexique de mes souvenirs*: "La célébration de la Saint-Jean-Baptiste, commencée le matin par une messe pieuse […] s'était terminée par une sorte d'apothéose à l'amphithéâtre Bolivar" [Maurault, *op. cit.*:109]. En esta sala llena de estudiantes, profesores y diplomáticos, Maurault pronunció un discurso sobre los puntos de comparación entre Canadá francófona y México. Explicó que los francocanadienses tuvieron que luchar durante muchas décadas luego de la conquista británica para proteger sus derechos para practicar libremente su fe católica. Pero la resistencia valió la pena, puesto que la Iglesia católica volvió a tener sus prerrogativas y a jugar un papel importante de apoyo a la modernización del país. El sulpiciano recibió después la condecoración más alta de la UNAM de manos del rector de la Facultad de Filosofía y Letras, Julio Jiménez Rueda.[18] Después, la Sociedad de Jesús organizó, también, en la misma facultad una celebración para honrar al clérigo de Montreal y reflexionar sobre el modelo social francocanadiense [Maurault, *op. cit.*:160]. En las actividades en las que se discutía acerca de Canadá, normalmente se subrayaba la importante contribución de este país "lleno de conventos" por la causa de los aliados, y eso desde 1939.[19]

Algunos meses después de la visita de los estudiantes de Montreal, cuando un primer grupo de mexicanos viajó a Canadá con la ayuda de la UCMCF y de la ULA, el periódico *Novedades* publicó en sus páginas un comentario de la Unión sobre los intercambios estudiantiles:

18. "Au Mexique avec l'Union culturelle", La Patrie, 21 de agosto de 1944.

19. Estoy usando la expresión de un periódico mexicano que llamó la atención de la diplomacia canadiense, puesto que el artículo fue traducido por el Canadian Department of External Affairs. El artículo fue originalmente publicado en El Economista, México, D.F., 16 de noviembre de 1941. LAC, RG25, v. 2854: Exchange of diplomatic representatives between Canada and Mexico-Proposals.

> Todos están convencidos de que la base de un acercamiento durable [en América] reside esencialmente en [la] unión cultural entre México y Canadá, y, en especial, entre los mexicanos y los francocanadienses. […] Las relaciones entre francocanadienses y mexicanos son los cimientos de una amistad permanente [favoreciendo] la paz interamericana y el progreso de nuestros pueblos. El Canadá, con sus dos grandes razas, es un factor de armonía constitucional.[20]

No pienso que Canadá, en sí, haya tenido tal importancia, pero los lazos privilegiados que los Mexicanos mantuvieron con sus instituciones confesionales fueron parte de un proceso más amplio de relaciones con otros católicos del continente que sí influyeron en la política interna de México. El ejemplo más destacado del peso simbólico de los católicos de América del Norte durante el sexenio de Camacho se encuentra en las fiestas mariales de octubre de 1945 para celebrar las bodas de oro de la coronación de la virgen de Guadalupe.

Los católicos norteamericanos y las fiestas mariales de 1945

Para muchos católicos mexicanos era muy significativo hacer pública la ayuda de sus correligionarios de Canadá y de los Estados Unidos y publicitar el respeto sincero que se tiene en el norte por la virgen de Guadalupe. Un año antes de las bodas de oro de la coronación de la virgen de Guadalupe, el presidente de la Acción Católica Mexicana, Martín del Campo, escribió una carta reveladora al arzobispo Luis María Martínez:

> No creo ocioso mencionar como ejemplo de una de las actividades que los católicos norteamericanos podrían tomar en México, para contrarrestar la labor similar de los propagandistas protestantes, la venida de un número suficiente de católicos norteamericanos [con] fin último [de] cooperar a la defensa del catolicismo en México […]. Si su excelencia me lo permite, le diré que me parece que para nuestro pueblo tendrá grande influencia ver a un 'gringo' arrodillado a los pies de la Virgen María y sosteniendo, en buen inglés o en mal castellano, que la Religión Católica es la verdadera.[21]

20. Novedades, 5 de enero de 1945.

21. Carta de Ignacio Martín del Campo al arzobispo Luis María Martínez, 1º de agosto de 1944, Archivo de la Acción Católica Mexicana, 1.5.Episcopado mexicano, 1943-1944.

La planificación de las fiestas mariales de 1945 representó una ocasión perfecta para responder a estas aspiraciones, utilizando la talla de los dignatarios extranjeros para reafirmar el papel positivo que tiene la Iglesia católica en la vida pública de las naciones y demostrando al público mexicano que los católicos podían conseguir que un "gringo" se arrodillara frente al símbolo de identidad mexicana más importante, la virgen de Guadalupe. Pero antes de que estos dignitarios católicos se atreviesen a participar en ceremonias públicas en las calles de México, era necesario asegurarles que la situación se había, efectivamente, apaciguado. La *National Catholic Welfare Conference* (NCWC) de los Estados Unidos de América se encargó de eso.

Un informe producido en 1944 por Richard Pattee, un intelectual católico franco-americano —de la *Inter-American Committee of the Catholic Association for International Peace*, un ramo de la NCWC— confirmó el mejoramiento sustancioso de las relaciones entre grupos católicos mexicanos y el gobierno. El titular del informe resumía la posición de la NCWC sobre el vigor de la mejora: "*The Catholic Revival in Mexico*". Según Pattee, lo más sobresaliente de esta renovación era el resurgimiento intelectual animado por las ideas neotomistas [Pattee e Inter-American Committee, 1944:21-32]. Escribió que gracias a los esfuerzos de los rectores Antonio Caso, Rodulfo Brito Foucher y Manuel Gómez Morin, la cultura católica pudo mantenerse en el currículo de la UNAM. Vale la pena mencionar aquí que Pattee colaboró directamente con este empeño facilitando la traducción de las obras de Charles de Koninck en español, y convenciendo a Rodulfo Brito Foucher a que invitara al filósofo neotomista de la Universidad Laval para dar conferencias en la UNAM.[22] Pero el informe subrayó que el vigor de esta restauración católica en el país se debía, sobre todo, al esfuerzo editorial de la Acción Católica Mexicana y a la labor fundamental de grupos femeninos como "Cultura Femenina*, founded in 1926 under the immediate direction of a most remarkable Catholic laywoman, Sofía del Valle*" [Pattee e Inter-American Committee, *op. cit.:* 31]. En última instancia, Pattee explicó que no se debía temer al anticlericalismo mexicano, ya que era más cosmético que funda-

22. Gabriel Méndez Plancarte, un influyente intelectual católico que fundó la revista Abside, tradujo algunas obras de Charles de Koninck en México. Después, Méndez Plancarte fue profesor invitado en la Universidad Laval. "L'Université Laval et le Mexique", Le Canada français, v. 33, n. 4, diciembre de 1945, p. 297.

mentalmente arraigado, pero sí se debía entender y respetar a los deseos del Estado revolucionario de velar sobre la esfera pública:

> The deceptive characteristic of Mexico is precisely the fact that anti-clericalism gives the impression of a deeprooted [sic] and dogmatic hatred of the Church. Nothing could be further from the truth. Their anti-clericalism is rather secularism—the desire to prevent religion from having an influence on the public and social life of the country. Priest haters of the first order are among the most precipitate to seek the sacraments upon their deathbed [Pattee e Inter-American Committee, *op. cit.*: 41].

Para asegurar una presencia mucho más amplia de la religiosidad en el espacio público, los católicos necesitaban respetar las balizas impuestas por el gobierno; se necesitaba sutileza para criticar las restricciones sin que eso fuera percibido como una actitud provocadora. Sin embargo, el mensaje central de las bodas de oro quedó bien claro: la conmemoración de la coronación de la virgen era calcada, más o menos, en el evento original de 1895, lo cual celebró simbólicamente el acercamiento de la Iglesia católica al régimen porfirista. La diferencia más sobresaliente entre ambas festividades fue el número sorprendente de eventos públicos en 1945 —a pesar de la constitución de 1917 que, por supuesto, prohibía ese tipo de escaparate devoto en las calles de la capital—. Evidentemente, el gobierno camachista les dio suficiente margen de acción para organizar las celebraciones a su gusto. La fuerte presencia de dignatarios extranjeros ayudó a garantizar la tolerancia estatal, pues por un par de semanas México se volvió el centro de atención del mundo católico. Nada menos que diecinueve arzobispos y obispos de los Estados Unidos —junto a cuatro arzobispos de Canadá— aceptaron la invitación del arzobispo Luis María Martínez a participar en las celebraciones. Los deseos de Martín del Campo fueron atendidos en numerosas ocasiones después de la llegada del contingente norteamericano, por ejemplo, el arzobispo de San Antonio, Robert Lucev, dijo en un sermón en la basílica re-publicado en los diarios capitalinos el 11 de octubre:

> En los siglos recientes, los enemigos de Dios y de la religión han ganado victoria tras victoria. En algunos momentos y lugares, la voz de la Iglesia ha sido casi acallada. Se le ha negado el lugar que le corresponde en la vida pública de las naciones […] Los líderes políticos han descubierto en nuestros días los usos de la

> democracia, pero los teólogos católicos, han predicado la democracia desde hace centenares de años. Se nos dice que la paz duradera debe basarse en la justicia, pero desde sus principios nuestra Iglesia ha venido enseñando el camino de la justicia. […] La Europa Oriental está esclavizada; la Europa Occidental se halla en ruinas. […] Como nunca, los líderes de las naciones necesitaran la guía divina para mantener viva la presente frágil e inestable paz. […] En esta colina del Tepeyac apareció ese signo y después de cuatrocientos catorce años llegamos como humildes peregrinos a arrodillarnos ante su imperecedera imagen para ofrecerle honor e alabanza, para darle las gracias por cuanto ha hecho y por cuanto ha sido para nuestro Hemisferio Occidental, y para pedirle fervorosamente que sea nuestra patrona y nuestra reina en todos los años futuros.[23]

Durante todas las festividades ese mensaje fue reiterado diciendo que, después de la victoria de los aliados, la hora de América había llegado gracias a la virgen de Guadalupe que encarnaba la esperanza de paz verdadera en el continente y representaba el símbolo más potente para combatir todo tipo de intolerancias.

La llegada a México del legado papal *a latere* para las fiestas, el cardenal Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve, arzobispo de la ciudad de Quebec, constituyó un hecho sobresaliente y ayudó a que las críticas del evento no fueran tomadas en cuenta por el Estado mexicano.[24] Villeneuve y Martínez habían trabajando para fortalecer al catolicismo en sus respectivos países cuando defendieron públicamente a los aliados durante la guerra, metiendo en cintura una cierta crítica del esfuerzo de guerra por parte de católicos intransigentes; además, ambos habían respaldado el primer viaje de estudiantes de Quebec en 1943, cuando el Estado mexicano todavía trataba de oficializar su relación diplomática con Canadá por un intercambio de embajadores. Así pues, Luis María Martínez pidió al Vaticano que el bien conocido primado de la Iglesia católica de Canadá —quien había sido legado papal antes— fuera nombrado para representar al papa Pio XII en México. Martínez, entonces, envió a monseñor Miguel Darío Miranda y Gómez dos veces a Canadá, en 1944 y 1945, para organizar el viaje con la arquidióces-

23. La Nación, 11 de octubre de 1945.

24. AGN, MAC, 547.4/299, Denunciación Instituto Social Continental, 1945; AGN, MAC 547.5/24 Protesta celebración Virgen de Guadalupe, 1945.

is de Quebec; asimismo, mandó a la capital de la provincia de Quebec a Antonio Santacruz —jefe de La Base, el "directorio oficioso" de la Unión Nacional Sinarquista— para arreglar las disposiciones finales.[25] Pero la visita de Villeneuve fue importante por otra razón, con la llegada del arzobispo de Quebec, un príncipe de la Iglesia visitaba oficialmente a la tierra de la virgen morena por primera vez.

El periódico *Excelsior* subrayó ese hecho el 5 de octubre de 1945: "Por primera vez en la historia de México un cardenal entró en territorio de nuestro país, al cruzar el puente internacional sobre el Río Bravo, entre Laredo, Texas, y Nuevo Laredo, México".[26] La cobertura mediática internacional generada por la presencia del cardenal representó un peso determinante para asegurar la tolerancia de estos acontecimientos a pesar del hecho que muchos fueron actos públicos anticonstitucionales.[27] De este modo, fue bajo el amparo del símbolo de la unidad nacional y panamericana asociada con el quincuagésimo aniversario, que las fiestas religiosas estuvieron de vuelta en las calles de la capital con una ostentación triunfante.[28] Eso fue especialmente el caso durante la última semana llevando al pináculo del 12 de octubre, cuando muchos de los días especiales organizados por las delegaciones extranjeras atrajeron a decenas de miles de feligreses y religiosos llevando imágenes de la virgen y otros símbolos católicos afuera de los templos [Romero S. J., 1945:22-36].

Representantes de la Iglesia demostraron su satisfacción frente a la tolerancia camachista y dieron las gracias al presidente por el espacio otorgado a los devotos para tomar la palabra en la esfera pública.[29] Sin embargo, utilizaron

25. Gracias al padre Armand Gagné por el artículo donde encontré esta información: "L'Université Laval et le Mexique", Le Canada français, v. 33, n. 4, diciembre de 1945, pp. 297-298. Mi caracterización de La Base como directorio oficioso de la uns es un poco simplista y no expresa toda la complejidad de los vínculos entre ambas organizaciones. Sin embargo, Antonio Santacruz nombró a Salvador Abascal como líder del uns en 1940 y "desde su fundación, la Unión Nacional Sinarquista estuvo controlada indirectamente por Antonio Santacruz, personaje prominente del alto mando, de quien recibían órdenes y fondos, los jefes sinarquistas, para manejar el movimiento". [Hernández García: 168, 207].

26. "S. E. el Cardenal Villeneuve Llega a Territorio Nacional", Excelsior, 5 de octubre de 1945.

27. Archives de l'Archevêché de Québec, 14-12 Spicilège: 31-20 A Cardinal Villeneuve: légation papale au Mexique, 1945

28. Esta dinámica ya la había analizado en una publicación anterior. Repito algunas observaciones aquí porque intensifican mi argumento, [Demers, 2006: 83-96]

29. La Gaceta Oficial del Arzobispado de México mencionó que, supuestamente, las masas gritaban "¡viva la Virgen de Guadalupe, viva el cardenal y viva el presidente Camacho!" durante las marchas. Gaceta Oficial del Arzobispado de México, t. 37, n. 12, diciembre de 1945, p. 325.

también al evento y la atención internacional para recordar al gobierno (y al mundo) que la situación no era perfecta. El discurso de recepción oficial del legado papal por el jesuita Julio Vertiz ofrece un buen ejemplo de eso. Vertiz se aprovechó de la situación para hablar del papel positivo que puede desempeñar la Iglesia en materias sociales (todavía coto del estado en México). El jesuita dijo que el modelo social del Canadá francés, ese "hermano latino" de América del Norte, era "rico en sugestiones":

> Si, el Canadá francés nos ofrece un incomparable ejemplo donde la libertad de la persona se realza con la dignidad austera de las costumbres santamente tradicionales; […] donde una organización maravillosa triunfa en la escuela católica, en la prensa católica, en la intensísima irradiación misional; donde la vida religiosa prolifera en una variedad riquísima de institutos que responde a todas las necesidades de una sociedad cristiana; donde un catolicismo esencialmente constructivo, progresista y dinámico va a la cabeza de todas las actividades populares y sociales, particularmente de aquellas que tienen como objeto al obrero… —¡Oh gloriosa J. O. C. [Juventud Obrera Católica] permíteme que me enorgullezca nombrándote!—; donde en fin dentro de la práctica más estricta de una verdadera democracia por el uso valeroso de las libertades civiles y políticas ha acabado por impregnar instituciones, leyes y gobernantes con el más puro espíritu cristiano.[30]

El discurso del jesuita no criticó directamente al gobierno revolucionario por las restricciones inherentes al *modus vivendi*, pero utilizó la imagen de una sociedad norteamericana moderna y católica para alcanzar la misma meta. Como se habían probado positivamente los límites de la tolerancia desde los principios de la Segunda Guerra Mundial, se presumía que estas criticas veladas y el despliegue público de simbolismo católico no armarían las facciones anticlericales con municiones emotivas suficientemente poderosas como para descarrilar el *modus vivendi*, especialmente al salir de un conflicto mundial tan atroz. Así pues, se utilizó durante las celebraciones al signo de la virgen de Guadalupe, el ejemplo católico francocanadiense y la talla de los dignatarios norteamericanos como capital simbólico para presionar seguramente al gobierno con el fin extender al máximo las libertades religiosas en

30. Gaceta oficial del arzobispado de México, t. 37, n. 12, diciembre de 1945, p. 335

México. Del otro lado, el gobierno camachista toleró este despliegue devoto porque representaba una concesión simbólica a la derecha católica que mejoraba su imagen internacional sin realmente circunscribir la hegemonía estatal sobre la esfera pública. Pero algunos aspectos de la planificación hubieran podido hacer echar chispas a la oposición. Por ejemplo, la prensa internacional observó que la casa en donde Villeneuve fue alojado constituía, de cierta forma, una venganza simbólica contra las fuerzas anticlericales puesto que la mansión del empresario católico Guillermo Barroso era la antigua casa de un colaborador del presidente Calles, Luis León. *Relations*, una revista jesuita de Quebec escribió que esa ironía 'hizo saltar de gozo al padre Pio en su tumba',[31] sin embargo, Villeneuve nunca se jactó públicamente de eso. Si el cardenal canadiense recibió en privado a personas anteriormente asociadas con la violencia religiosa en el país, sus intervenciones públicas siempre subrayaban la importancia de la transigencia con el gobierno.[32] Es verdad que la venida del cardenal a México provocó un despliegue público de fervor religioso quebrantando casi todas las leyes que limitaban los desfiles devotos y la exposición de símbolos católicos afuera de edificios consagrados, pero a fin de cuentas la prensa mexicana, y extranjera, subrayó que la organización de estas fiestas constituía un éxito internacional poco común para el país, pues luego de la barbaridad europea, "nuestra patria es una luz, una isla de civilizada tolerancia'" [Brading, 2002:491]. Ese tipo de respaldo mediático no sólo apoyaba la situación de la Iglesia católica en México, sino que correspondía también con los objetivos de la política simbólica del régimen camachista. Con tantas felicitaciones que recibió el gobierno mexicano del extranjero y tantos ejemplos del respeto profundo de los norteamericanos por un símbolo fundamental de identidad mexicana, los católicos podían afirmar resueltamente que "nuestra nacionalidad jamás nos será arrebatada, mientras la colina del Tepeyac siga siendo el hogar espiritual de nuestra Patria y mientras en ese hogar habite nuestra Madre la Virgen de Guadalupe" [Castro, 1942:5].

31. "Ainsi le luxe de Luis Léon (sic) servit à honorer le légat du Pape. Le P. Pro dut en tressaillir dans son tombeau". Relations, noviembre de 1945, p. 302.

32. Un buen ejemplo se encuentra en "Recepción", Acción, v. 10, n. 11-12, noviembre y diciembre de 1945.

Epílogo: la importancia de lo simbólico para el mantenimiento del modus vivendi

En conclusión, quiero reiterar que no hay política simbólica positiva posible sin buenas intenciones previas, pero al mismo tiempo es imposible desmovilizar a grupos antagonistas sin reinscribir significados en prácticas culturales y discursivas que actuaban anteriormente como activador de resentimientos funestos. La Segunda Guerra Mundial ofreció una oportunidad única para el fortalecimiento del *modus vivendi* y la reconfiguración del significado de prácticas religiosas en México. El conflicto internacional impuso un nuevo pragmatismo en América favoreciendo un acercamiento continental oportuno a pesar de la creciente hegemonía estadounidense. La solidaridad panamericana asistió a conservadores intransigentes para reconfigurar su imagen pública, halagando a ejemplos católicos norteamericanos en vez de modelos europeos pro fascistas o pro franquistas. Bueno, siempre y cuando no se utilizaran esas referencias con la meta de promover ambiciones políticas individuales: el mismo Brito Foucher se enteró de eso cuando tuvo que renunciar a la rectoría de la UNAM, ya que sus declaraciones pendencieras sobre la política del país sugerían que "se siente presidenciable" [Silva Herzog, 1974]. Sin embargo, los católicos mexicanos que respetaron las balizas impuestas por el nuevo contexto pudieron tallarse un espacio seguro en la esfera pública al final de la guerra y lo hicieron mediante actos simbólicos que recalcaron los privilegiados lazos que tenían con grupos influyentes de América del Norte y una visión nacionalista compartida con el Estado revolucionario.

Bibliografía

Blancarte, Roberto
1992 *Historia de la Iglesia Católica en México*, México, FCE.
Brading, David A.
2001 *Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition across Five Centuries*, Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press.
Ceballos Ramírez, Manuel
1991 *El catolicismo social, un tercero en discordia. Rerum Novarum, la cuestión social, y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México.
Demers, Maurice
2006 "Las fiestas guadalupanas de 1945 en la ciudad de México y la utilización del modelo conservador francocanadiense por la jerarquía católica", en Franco Savarino, Franco y Andrea Mutolo (eds.), *Del conflicto a la conciliación: Iglesia y Estado en México, Siglo XX*, El Colegio de Chihuahua, AHCALC.
Espinosa, David
2006 "Student Politics, National Politics: Mexico's National Student Union, 1926-1943", *The Americas*, v. 62, núm. 4.
Hernández García de León, Héctor
2004 *Historia política del sinarquismo, 1934-1944*, México, Miguel Ángel Porrúa, Universidad Iberoamericana.
Lomnitz-Adler, Claudio
2001 *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press.
Mabry, Donald J.
1982 *The Mexican University and the State: Student Conflicts, 1910-1971*, College Station: Texas A&M University Press.
Maurault, Olivier
1945 *Le Mexique de mes souvenirs*, Montreal, Edition des Dix.
Meyer, Jean
2008 *La cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*, Mexico, Tusquests Editores.
Pattee, Richard y el Inter-American Committee
1944 "The Catholic Revival in Mexico", Washington, The Catholic Association for International Peace.
Reich, Peter L.
1995 *Mexico's Hidden Revolution: The Catholic Church in Law and Politics since 1929*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press.
Romero S. J., José Antonio (Ed.)
1945 *Cincuentenario Guadalupano. México, 1895-1945*, México, Arzobispado de México.
Silva Herzog, Jesús
1974 *Una historia de la Universidad de México y sus problemas*, México, Siglo XXI Editores.

Ideología y política

¿Un imperio italiano en América Latina? Inmigrantes, fascistas y la política externa "paralela" de Mussolini

João Fábio Bertonha[*]
Universidad Estadual de Maringá (Brasil)

Introducción

Uno de los debates más intensos dentro de la historiografía relacionada con la política externa de la Italia fascista es el que discute su carácter. ¿Tiene la política externa fascista intereses de bases ideológicas o tradicional el objetivo de los intereses políticos italianos, con una cobertura ideológica sólo para eso? En ese debate surge una cuestión más amplia: la relación entre interfascismos y las contradicciones. ¿A los fascismos les sería posible cooperar entre ellos con el objetivo de crear un nuevo orden mundial, o bien, el nacionalismo, presente en la base de cada uno de ellos, tornaría imposible esa colaboración? En otras palabras, ¿cuando dos o más fascismos establecen alguna relación entre ellos siempre va en dirección a la competencia o la solidaridad de hermanos de fe tendría alguna importancia?

[*]. Agradezco el Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq), Brasil, para el financiamiento de esta investigación. Asimismo, agradezco al PPG / UEM por financiar la traducción al español de este texto, así como a Franco Savarino por la oportunidad de publicarlo.

Otro tema que merece discusión, aún pensando en el mundo de los fascismos, aparte de los países clásicos (Italia y Alemania) y en especial fuera de Europa, es si los innumerables movimientos de base fascista que se propagaron por todo el globo en el periodo entre guerras podrían ser considerados como simples copias de las matrices italiana y alemana o si tendrían una base local o nacional que explicaría con más certeza su éxito o fracaso. En especial en lo referente al estudio de esos movimientos en América Latina ese tema es de especial importancia.

Al examinar las relaciones establecidas entre el régimen fascista italiano y los muchos movimientos de base fascista que se han establecido en América Latina durante el periodo entre guerras, será posible responder a muchas cuestiones, todas ellas relacionadas a las preocupaciones más amplias, ya mencionadas arriba.

El presente artículo está dividido en tres partes; en la primera intentaré delimitar los objetivos de la Italia fascista frente a los países de Sudamérica y Centroamérica. Se hará un análisis general y, en especial, se establecerán los puntos centrales de un proyecto imperial que tuvo como objetivo sustituir la conquista directa por medio de instrumentos indirectos del poder como la propaganda, la instrumentalización de las colectividades de inmigrantes, así como el establecimiento de vínculos con los gobiernos y movimientos fascistas locales. Asimismo, se discutirá sobre cómo los inmigrantes italianos fueron inseridos en el proyecto imperial italiano para la región, sobre todo en las inmensas variaciones de la política fascista de explotación de la inmigración para fines geopolíticos de un país a otro en el espacio latinoamericano. Aunque el énfasis de este artículo sean las relaciones inter-fascismos, el problema de la inmigración esta muy cerca que me parece fundamental, antes de todo, establecer con precisión sus detalles.

Finalmente, trataré de presentar un cuadro general de la relación entre los varios movimientos de base fascista de América con el régimen fascista italiano en la búsqueda de los moldes que nos permitan definir el génesis de dicha relación y sus implicaciones. Es inevitable, además, que se hagan análisis más generales sobre el tema de la internacionalización del fascismo y sus dilemas en el régimen fascista italiano, ya que el caso latinoamericano no fue aislado.

Para concluir, debo decir que, a pesar de no restringirse sólo a Brasil, este texto tiene como objetivo abordar, debido a mi formación, el caso brasileño

con especial énfasis. Asimismo, debo destacar que muchas de las cuestiones aquí representadas fueron discutidas con profundidad en otros textos y artículos de mi autoría (ahora reunidos en una publicación [Bertonha, 2008]). Envío el mismo a una bibliografía más densa y para diálogos más profundos, lo que no me obliga a citas bibliográficas, excepto en casos absolutamente imperativos.

América Latina en la política externa fascista: objetivos y sueños imperiales

Al menos en teoría, América Latina debería ser uno de los focos principales de la actuación internacional del Estado italiano, iniciado en la era liberal. Este continente era culturalmente próximo a Italia y además abrigaba a una gran cantidad de italianos y sus descendientes. Desde el siglo XIX, los pensadores italianos creían que sería posible, por medio de la emigración, crear una inmensa zona de influencia italiana en América latina. Surgieron sueños de crear de un verdadero imperio italiano en la región, aunque nunca se hayan transformado en políticas efectivas. Sin embargo, en la práctica, la situación fue diferente. Las relaciones de la Italia liberal con los principales países de Sudamérica, en general, nunca salió del nivel mínimo de cordialidad, sin desdoblarse en relaciones económicas más sólidas o en la formación de un bloque de países asociados o, como mínimo, interligados a la política de Roma. Claro que hubo variaciones significativas como el contacto con países que recibieron la mayor parte de la inmigración italiana como Brasil y Argentina, y un flujo menos significativo con Paraguay o Ecuador, por ejemplo. Pero en general, era una relación con mucho menos contenido en comparación con la relación mantenida por América del Sur con Inglaterra o con los Estados Unidos.

No es difícil comprender los motivos del fracaso de esos sueños imperiales. Italia estaba localizada muy lejos del continente y su debilidad militar y económica dificultaba cualquier tentativa de control o hegemonía de los países sudamericanos. Las colectividades italianas, aunque numerosas, estaban desorganizadas y tenían poca capacidad de influir en la política local. Además, la fuerte presencia comercial y económica inglesa y alemana, asociada a la fuerte influencia de los Estados Unidos, creaba una concurrencia tan fuerte para los italianos que era evidente que los grandes esfuerzos en esa dirección serían poco fructíferos. Reconociendo esa situación, la propia elite

diplomática y militar italiana mantuvo sus objetivos direccionados a América Latina en un nivel modesto, prefiriendo concentrarse en las regiones tradicionales de interés geopolítico italiano, es decir, el Mediterráneo, África oriental y la península balcánica, además de Europa.

En su primera década, el régimen fascista no modificó sustancialmente esa condición, mantuvo con América Latina los objetivos tradicionales de refuerzo de los vínculos comerciales, y debido al bloqueo de la emigración italiana en América del Norte hizo esfuerzos para garantizar entre los países de la región un lugar seguro para la absorción del hipotético excedente demográfico italiano. También reforzó la antigua expectativa de que, con el afianzamiento de los vínculos comerciales y emigratorios, América Latina sería un suelo fértil en el cual se podrían perseguir objetivos económicos, culturales e incluso políticos.

En resumen, los intereses italianos en ampliar el comercio y el vínculo económico, en hacer tutela de sus emigrantes y en realizar una política de difusión cultural estaban mucho más cerca de los padrones anteriores, pero los esfuerzos pasarán a ser más potenciales, reactivando la Cámara de Comercio italiana en São Paulo y en otras capitales, enviando una misión Giuriati a América Latina para ampliar el intercambio económico[2] y redoblando los esfuerzos para conectar a los inmigrantes y sus descendentes a Italia.

Se puede ver que si las relaciones de Italia con América Latina, en los años veinte, se centralizaron básicamente en las cuestiones de la inmigración y de la relación comercial, y que a pesar de que esas cuestiones finalizaron con poco éxito italiano en sus objetivos, otros intereses como la influencia política directa fueron considerados. Estas relaciones no se implementaron solamente debido a la consolidación del régimen y a la madurez de sus tendencias imperialistas, siempre presentes (en el significado más clásico del término), aún estaban organizándose. La concentración de los intereses italianos, en ese momento, en Europa y en el Mediterráneo y la conciencia de la debilidad militar italiana, la presencia de Estados Unidos como potencia

2. A missão Giuriati à América Latina, em 1924, era baseada num grande cruzeiro do navio "Italia" a inúmeros portos latino-americanos para apresentar e vender produtos italianos (la misión Giuriati a América Latina, en 1924, estaba basada en el transatlántico "Italia" a inumerables puertos norteamericanos para presentar y vender productos italianos). Sobre esto, ver, entre otros, a Ludovico Incisa Di Camerana, "La grande traversata di un Vittoriale galleggiante", en *Letteratture d'Americhe* [2000:5-31]; Franco Savarino, *México e Italia. Politica y diplomacia en la época del fascismo, 1922-1942* [2003], y a Maurizio Vernassa, "Una crociera di propaganda" en *Politica Internazionale* [1991:213-221].

hegemónica en el continente y el contexto internacional no ofrecían a Italia ninguna perspectiva de suceso en esa área.

De ese modo, quedó en evidencia que las pretensiones fascistas nunca fueron —debido a los motivos mencionados— muy ambiciosas y que tanto el comercio como la conservación de la italianidad de los inmigrantes eran realmente la clave de los intereses italianos en la región durante los años veinte. No obstante, la situación empezaría a cambiar enseguida.

Los años treinta serán testigo, de hecho, de los cambios importantes en la perspectiva internacional del fascismo italiano, con refuerzo de sus tendencias imperialistas existentes y totalitarias, así como de la idea de un verdadero "Imperio italiano" en el mundo. Esa transformación no podría dejar de producir reflejos en la política y en los intereses italianos para América Latina.

Marco Mugnaini [1986:199-244] nos presenta un excelente resumen sobre las nuevas pretensiones del gobierno italiano en América Latina (superando la política anterior centrada en la cuestión de los emigrantes y del comercio), especialmente del principio de la década de los treinta. Entre esas pretensiones cabe destacar el combate a los grupos antifascistas italianos locales, la búsqueda de un apoyo político a las pretensiones mediterráneo-europeas del régimen y la ampliación de la influencia política, económica y cultural de Italia en la región.

Parece obvio que esa política no estaba libre de incoherencias y dudas [Albonico, 1982:41,52], que Mussolini conocía los límites de su juego latinoamericano (debido a la presencia hegemónica de Estados Unidos) y que América Latina ocupaba un segundo lugar en los planes expansionistas del régimen. De todas maneras estaba empezando una fase diferente de la política italiana para América Latina.

Los documentos del periodo confirman las señales de la ampliación de los intereses italianos en relación a Latinoamérica, por ejemplo, en 1935, el número de misiones militares italianas en la región empezó en cero en 1935 y para 1938 creció a 10.[3] Se decidió actuar con mucho más rigor en la política interna. En 1931 el Ministero degli Affari Esteri llegó a discutir la posibilidad de apoyar el separatismo de los estados del sur de Brasil para obtener

3. Archivio Storico Ministero degli Affari Esteri (ASMAE) / Affari Politici 1931-1945 (Brasile), b. 29, p. "Miscellanea", 1944. 6. *Ibid.*, b. 1, p. "Rivoluzione in Brasile-Governo provisorio", Pro memoria MAE de 1931.

influencia redoblada en la nueva federación que concentraría la indiscutible mayoría de la comunidad italiana presente en el país.

Es curioso observar que el renovado interés italiano por Brasil, y por todo el continente, ocurrió en un momento en que los intereses económicos italianos en América (debido a la permanencia de las relaciones comerciales incipientes y la continua asimilación de las colonias italianas) se estaban reduciendo. Ese hecho revela que fueron realmente los sueños fascistas de la construcción de un imperio y de un sólido prestigio internacional para Italia, centrados, obviamente, en Europa y en la zona mediterránea, pero que tendrían la capacidad de desarrollar, la posibilidad y la oportunidad en otros hogares, los que explican el renovado esfuerzo fascista en influenciar los rumbos políticos del continente.

Ennio di Nolfo [1990:71, 112, 183] hizo comentarios sobre el crecimiento de las ambiciones imperiales fascistas en los años treinta, especialmente después de 1936, y la visión de Mussolini de que la lucha imperialista en ese momento tendría que ser disputada a una escala global y que llevarían al régimen a penetrar áreas consideradas anteriormente periféricas, tales como América Latina, el Extremo Oriente, etc. Sin embargo, antes de discutir el éxito de ese proyecto, es fundamental hacer una pausa para discutir los objetivos de esa nueva fase de la política italiana para América Latina. ¿Hasta dónde llegarían las nuevas pretensiones y deseos del régimen fascista?

Durante los años 30, la perspectiva de una nueva invasión nazi con el apoyo de las colectividades alemanas instaladas en Brasil, Argentina, Chile, Paraguay y otros países ha preocupado enormemente los círculos políticos y militares de esos países y también en los Estados Unidos. Raramente, no obstante, esa posibilidad fue considerada con relación a los italianos.

Esa confianza en Italia venía con certeza de la simpatía de las elites locales por ese país y de la confianza en la asimilación de los italianos, pero también de la evidente discapacidad italiana en sostener una invasión armada contra cualquier país de la región, discapacidad esa que hizo que los proyectos de invasión nunca estuviesen entre los planes del gobierno italiano [Borejsza, 1971:147].

Sin esa hipótesis, el gran objetivo del gobierno italiano pasó a ser —sin considerar la continuidad de intereses económicos y de conservación de la italianidad de las colonias italianas— el rompimiento de la hegemonía ame-

ricana y la formación de un gran bloque de naciones latinas y fascistas conectadas a Roma. Ese conjunto situacional también se desdoblaba en América Latina, pero en sus propios contextos nacionales. Realmente, mientras países pequeños y pobres como Paraguay o Ecuador fueron virtualmente ignorados [Savarino, *op. cit.*; Newton, 1992:135; Seiferheld, 1985 y 1986], el gobierno fascista tenía intención en ampliar su influencia en países más importantes como México, Perú y Chile. En Argentina, principal foco de la inmigración italiana en América, el esfuerzo dirigido a la ampliación de la influencia italiana fue más genérico y buscaba solamente —con excepción de los momentos especiales como la dictadura Uriburu— [Mugnaini, *op. cit.*, 1986] una influencia indirecta. En Uruguay. La participación en la política interna fue mayor, e incluso hubo sospechas de la participación del cónsul Serafino Mazzolini en el golpe de 1933, hecho que debería investigarse [Fabbri, 1996:200-204; Oddone, 1997:375-387]. En Brasil, el gobierno italiano tuvo esperanzas mucho más grandes y el esfuerzo para atraerlo para la zona de influencia del eje fue razonablemente consistente, aunque el resultado final, como veremos, fue nulo.

Una alternativa para evaluar las prioridades del fascismo italiano en los países de América Latina fue por medio de la siguiente tabla, que presenta el volumen de publicaciones enviadas a varios países de América Latina por el MinCulPol en un corto periodo de tiempo.

Viendo la tabla queda evidente no sólo el esfuerzo cultural y de propaganda del gobierno italiano, sino también sus prioridades. El foco central fueron los países más ricos y donde había más inmigrantes italianos como Brasil, Argentina y, proporcionalmente, Uruguay, Chile y México se localizaron en una posición intermedia, mientras que los países andinos, de América Central y del Caribe eran considerados menos importantes.

En suma, los objetivos fascistas para América Latina nunca incluyeron planes reales de conquista militar o de invasión y variaban notablemente de un país a otro, pero en general se hicieron mucho más amplios a partir de los años treinta, formando un contraste con la década de los veinte, especialmente con la era liberal.

Para atender esos nuevos objetivos el gobierno fascista tenía un trípode constituido por tres polos: la propaganda cultural e ideológica, la acción de las colectividades italianas y el vínculo con los gobiernos locales, en especial

Tabla 1			
Argentina	63.742	Honduras	401
Brasil	11.785	Nicaragua	950
Colombia	4.337	Paraguay	426
Perú	688	Uruguay	1.513
México	2.022	Cuba	824
El Salvador	588	Asunción	11
Bolivia	761	Venezuela	948
Chile	4.274	Panamá	297
Costa Rica	603	Río de Oro (?)	420
República Dominicana	391	Habana	33
Ecuador	666	Santo Domingo	7
Guatemala	1150		
Publicaciones enviadas a América Latina, Enero-Agosto 1937 [Seitenfus, 1990:37-52, 40]			

con los movimientos de base fascista que estaban propagados por América Latina en los años treinta. Estudiar los principales componentes de ese trípode es una de las claves para comprender la acción italiana en la región, como una presencia de la ideología y de los intereses geopolíticos en la política externa italiana del momento.

Los emigrantes italianos en América Latina y la política externa fascista

Los primeros años del régimen fascista vieron, en relación a la política emigratoria, la permanencia de algunas directrices anteriores a la Italia liberal. En el inicio de la década de los veinte, el régimen y sus pensadores fueron realmente pródigos, al resaltar la absoluta necesidad de la emigración para la economía y la sociedad italianas. Dentro de esa política, el fascismo parece haber absorbido algunas de las ideas de los nacionalistas sobre cómo la emigración era un mal, pero visto que era una necesidad obligatoria de Italia y no podía ser bloqueada, era imperativo retirar de ella la mayor cantidad posible de beneficios para la Madre Patria.

Esa política de emigración fascista sufrió una notable alteración a partir del final de los años veinte, cuando el régimen recuperó la visión naciona-

lista de la emigración como si fuera un drenaje inútil de los recursos de la nación y empezó a adoptar medidas para dificultar un movimiento que ya se venía declinando debido a los mecanismos de control de los países de inmigración y, en especial, de Estados Unidos. Incluso, dentro de esa nueva política demográfica y de emigración, el interés fascista por los italianos del exterior no disminuyó, al contrario, la búsqueda de la lealtad de los emigrantes y de sus hijos creció sin cesar durante este periodo. De hecho, el aumento de los esfuerzos fascistas para controlar las colectividades italianas del exterior y transformarlas en instrumento de la política externa de Roma (y posiblemente de difusión de la ideología fascista) no estaba en oposición al objetivo de bloquear la emigración permanente, sino que le servía de complemento para restituir más italianos para Italia y aumentaba sus fuerzas para la lucha imperialista con las otras naciones.

La intensidad de la propaganda fascista resaltaba esa nueva conquista del fascismo, es decir, su habilidad en reconectar a los emigrantes italianos y a sus hijos con la Madre Patria difícilmente podría ser reconstruida en un simple párrafo, pues eliminó la prensa y la literatura fascista durante la existencia del régimen. Es curioso notar, además, que incluso entre los propagandistas y pensadores fascistas surgieron, muy temprano, voces admitiendo que sin flujos renovadores de migrantes italianos y con su asimilación rápida (en especial de los hijos de los italianos) en el exterior, la lucha por la conservación de la italianidad entre los italianos fuera de Italia estaba, desde el comienzo, perdida y que todo lo que el fascismo podría hacer era intentar adaptarse a eso. De cualquier manera, lo que es visible en ese estudio de la política de emigración fascista es que por una parte hay una base genérica constante, la de restituir a los emigrantes y a sus hijos para Italia, así como difundir y valorar la imagen de la patria y del fascismo en el exterior por medio de ellos. La relación y los objetivos de la Italia fascista que conectada a los emigrantes presentaron variaciones temporales significativas, y reflecten como se vio anteriormente, la propia evolución de la política externa y de la ideología del régimen, así como los cambios del mercado de trabajo en el mundo.

Sin embargo, las continuas adaptaciones que el fascismo hizo en esa política general de utilizar a los emigrantes como instrumento de prestigio y poder para Italia fueron de mayor interés que las variaciones temporales. Esas variaciones emanaron, en primer lugar, de la vcitoria del Estado sobre el par-

tido dentro de la construcción del régimen [Cannistraro, 1995:1061-1144]. Uno de los efectos de esa victoria fue la flexibilización de la política italiana relacionada a los emigrantes en los varios países donde había poblaciones de origen italiano. De esa forma, lo que predominó no fue una política externa y de emigración rígidamente ideológicas, como deseado por otros sectores del Partito Nazionale Fascista y que habría sido mucho más inflexible en la defensa de la idea fascista y en su implantación a sangre y fuego entre los emigrantes, sino una mucho más maleable, aunque a veces permeada por presupuestos ideológicos fascistas y relacionada a los intereses nacionales italianos.

Así, las condiciones reales en que la política exterior italiana actuaba, sus diferentes objetivos en cada país de migración italiana, las distintas respuestas de cada colectividad italiana y las diversas situaciones políticas locales hicieron que el discurso general de la Italia fascista sobre los emigrantes presentara una práctica increíblemente distinta de una región para otra de migración italiana.[4] Por ejemplo, en el caso de los países situados en el ámbito inmediato de los intereses imperiales italianos, parece que el objetivo del gobierno fascista fue utilizar a los emigrantes italianos como fuerza de espionaje y quinta columna a la espera de la futura llegada de las tropas italianas. Ese fue, sin dudas, el ejemplo de Túnez. Con esto no se quiere decir que la colectividad italiana de Túnez estuviese dispuesta a cumplir ese papel, pero es innegable que los esfuerzos fascistas para conquistar a esos emigrantes fueron mucho más intensos y ostensivos, incluso para sembrar el miedo y hacer presión sobre Francia, incluyendo a otras colonias francesas con población italiana, pero lejos de los intereses imperiales directos de Italia, como Argelia.

En el caso de Francia, el gobierno fascista se posicionaba públicamente contra la naturalización e integración de los emigrantes italianos en la sociedad francesa y buscó la creación de un verdadero Estado italiano dentro del Estado francés. Algunas ideas de utilizarlos como fuerza de vanguardia de una ofensiva italiana no dejaron de surgir, en especial en las regiones de las fronteras, pero en realidad, la actuación de los fascistas italianos en Francia no sólo repercutió directamente en la situación de las relaciones entre Roma

4. Para referencias internacionales amplias en los casos siguientes, ver mi libro *Sobre a Directa-estudos sobre o fascismo, o nazismo e o integralismo* [Bertonha, *op. cit.*, 2008]. Debido al objetivo del presente ensayo, sólo haré citas específicas cuando sean indispensables, especialmente cuando se relacionen con América Latina.

y París como instrumento de esas relaciones. Eso fue tan real que se ha meditado sobre el regreso de los italianos de Francia a Italia como manera de salvarlos de una asimilación que los fascistas no consiguieron evitar, e intentaron la instrumentalización de los mismos, ya en los años cuarenta, dentro del vínculo de Italia con Alemania y el régimen de Vichy. En los países del Imperio británico, la misma adaptabilidad estaba presente.

No obstante, la situación más emblemática de la maleabilidad de la política fascista para los italianos del exterior era la americana. Estados Unidos reunió algunas características que llevaron al gobierno fascista a hacer una adaptación especial de sus ideas para el contexto americano. No sólo ellos fueron de fundamental importancia dentro de la política externa y de la economía italianas, como, al contrario de América Latina, su sistema político permitía a los italianos una fuerte presencia en el proceso de elecciones y en la política americana. Esa situación llevó al régimen a concesiones inmensas dentro de su política emigratoria en general. No sólo aceptó la abolición —al menos oficialmente— de los *fasci all'ester*o en el país para evitar reacciones nacionalistas americanas, estimuló la naturalización (pero no, claro, la asimilación) de los italianos y su participación masiva en el proceso de elecciones americanas en defensa de los intereses italianos.

En América Latina, la cuestión fue más compleja. El régimen debatió sin cesar lo que se podría esperar de los millones de italianos e hijos de italianos que vivían en Brasil, Argentina, Uruguay y otros países [Albonico, *op. cit.*]. En 1937, el *Ministero degli Affari Esteri* envió un cuestionario a sus embajadores de América Latina requiriendo información sobre la fuerza política de cada colonia y solicitando a los embajadores que analizaran la posibilidad de que ellas influyeran en esos países.[5] Sin embargo, hay que creer que la opinión dominante fue la de que no se debería esperar mucho de las colectividades italianas locales, y a lo máximo hacer posible un retraso del inevitable proceso de desnacionalización de las colonias y usarlas como punta de lanza para la difusión de la idea fascista en la opinión pública, así como la obtención del máximo posible de la influencia italiana [Guerrini y Pluviano, 1994:378-389 y 382-383].

5. ASMAE / Affari Politici 1931-1945 (Brasile), b. 11, f. 9, p. "Situazione Politica in Brasile-1937", Telespresso MAE, sin fecha.

Paralelo a la consciencia de que la situación de las colectividades italianas en los países latinoamericanos fue muy distinta y de que no se podría esperar mucho de ellas en lo que concierne a la fuente de presión política (como ocurría en los EUA), y mucho menos como una quinta columna o fuerza de apoyo para una posible invasión, el gobierno italiano también demostraba consciencia de los cambios demográficos de las colectividades italianas de America del Sur, y que el régimen debería ser dirigido a los hijos de italianos (manteniéndolos conectados a Italia) si se quería mantener alguna influencia en la política latinoamericana.[6]

Coherentemente, el gobierno fascista parece haberse dado cuenta de que no sólo los hijos de italianos iban representando, progresivamente, la mayoría absoluta de las colonias italianas en el continente durante los años treinta, sino que a ellos no deberían ser dirigidos apelos excesivos ni tampoco en los países donde el fascismo era popular como en Brasil y en Perú, pues, en caso de tener que escoger entre sus países e Italia, sin duda optarían por los primeros. No era posible hacer demasiadas exigencias a las colectividades italianas locales y por lo tanto el régimen no lo hizo. Sin embargo, nuevamente las variaciones de un país a otro fueron imensas, lo que reflejaba tanto los intereses del fascismo en cada país, como la fuerza de cada colectividad en la sociedad local y su disponibilidad en responder al llamado fascista. En Perú, por ejemplo, la colectividad italiana, pequeña pero rica y con influencias, fue fundamental para los intereses fascistas en el país, lo que repercutió, en menor proporción, en México. En la mayoría de los países andinos, de América Central y de la margen oriental de América, el número de italianos era muy reducido como para ejercer mucha influencia, además, los pocos italianos presentes estaban muy influenciados por el antifascismo, lo que trastornó los planes de Roma. No obstante, las tentativas para potencializar esa influencia por medio de la propaganda, instalación de secciones del partido fascista y otras iniciativas fueron constantes.

Por el número de inmigrantes, los dos lugares de América Latina donde los italianos podrían ser utilizados para sus propósitos serían Argentina y Brasil. Sin embargo, los resultados obtenidos no podrían ser más distintos.

6. ASMAE / Affari Politici 1931-1945 (Brasile), b. 11, f. 1, memorando reservado del Embaixador Lojacono, 26/4/1937.

En Argentina, la colectividad italiana, a pesar de no ser inmune a los llamados del fascismo, resistió a su instrumentalización y se mantuvo fuertemente antifascista o afascista durante todo el periodo entre luchas, lo que dificultó mucho el objetivo de Roma de utilizarla como masa de maniobra en las relaciones con Buenos Aires [Marocco, 1986; Oddone, 1990; Jacob, 1983]. Mientras que la colectividad italiana de Brasil, muy asimilada y poco dispuesta a obedecer las órdenes del régimen que fuesen contra su interés, había sido mucho más permeable a los llamados del fascismo, que hasta cierto punto intentó utilizarla para sus objetivos. En este sentido, la colectividad italiana en Brasil fue considerada como fuerza de apoyo a esa "diplomacia subversiva" en una relación intensa con la política brasileña que no tuvo equivalente, aparentemente, en otros países de la región.

En líneas generales, el régimen se dio cuenta de la fragilidad de la hipótesis de utilizar a los inmigrantes italianos y a sus hijos a su favor. Establecida la situación, el régimen fascista utilizó otra arma, especialmente en la década de los treinta, con la finalidad de aumentar su influencia en América Latina: la ideología y la solidaridad fascista.

El fascismo italiano y la cuestión de la internacionalización fascista

Como se ha visto, la mayor ambición fascista frente a América Latina, en los años treinta, se produjo, en buena medida, a partir de la búsqueda incesante de oportunidades de expansión, aunque lejos del eje geopolítico tradicional italiano. No obstante, ella también nació por la evaluación de que el cambio del panorama ideológico regional la favorecía. De hecho, con el ascenso de diversas dictaduras militares en América del Sur a comienzos de los años treinta y con el nacimiento de movimientos de base fascista en varios países, surgió la esperanza de que esos gobiernos y movimientos serían potenciales clientes de Roma.

Esto refleja una tendencia dentro de la política externa fascista que estuvo presente desde los años veinte, pero que adquirió más fuerza y visibilidad en los años treinta: la fusión de los objetivos nacionales del Estado italiano con aquellos de divulgación y expansión de la ideología fascista.

Dentro de esa tendencia, los intereses nacionales italianos y la ideología fascista se fundían en un todo, muchas veces contradictorio y ambiguo, pero que a partir de entonces pasó a condicionar cada vez más la política externa italiana: los intereses del Estado italiano podrían alcanzarse a través de

la carta ideológica, de solidaridad de los regímenes de carácter fascista y la propia expansión ideológica fascista se daría por los mecanismos de poder del Estado italiano. Es dentro de ese contexto que podemos entender las esperanzas del gobierno de Mussolini con los regímenes autoritarios y con los movimientos fascistas que surgieron en América del Sur a comienzos de los años treinta, así como los esfuerzos—frustrados— de Roma en crear una "Internacional Fascista" bajo sus órdenes y orientación, en una experiencia que trataré a continuación.

En lo que se refiere a los movimientos fascistas de América Latina, la relación de Roma con ellos indica claramente cuales eran los intereses en juego y lo que predominaba. De esa forma, a pesar de que la retórica fascista indica un continente latinoamericano —y un mundo, en realidad— a camino de la extrema derecha y de la obligatoria necesidad de una gran alianza entre todos los movimientos fascistas,[7] en la práctica lo que predominó fue un análisis mucho más pragmático, en el cual los intereses imperiales italianos eran mucho más importantes que la simple y pura amistad con movimientos próximos. Entender ese pragmatismo y sus contradicciones requiere, no obstante, que salgamos de los límites de América Latina y nos fijemos en el propio problema de la relación inter fascismo y cómo era visto dentro de la propia Italia de Mussolini.

Después de su ascenso al control del Estado, en 1922, el fascismo de Mussolini tenía como prioridad clave la consolidación de su poder en Italia. Su política externa, en ese sentido, fue relativamente comedida en los años veite. A pesar de eso, una cuestión marcaba tanto la concepción de esa política externa, como la propia formación del Estado fascista: la de definir el alcance del fenómeno y de la ideología fascista. ¿Sería el fascismo algo típico de Italia, un "fenómeno italiano" para usar los términos del famoso discurso de Mussolini de 3/3/1928, o bien, algo universal cuya aplicación podría extenderse también para fuera de Italia?

Tradicionalmente se considera que el fascismo, al comienzo, se veía como algo italiano y que sólo después se convirtió en candidato a la universalidad, lo que también sería indicado por otro discurso de Mussolini del 27/10/1933, y hay indicios de que los fascistas dedicaban más tiempo a los

7. Ver, por ejemplo, el libro *Movimenti fascisti esteri* [1935].

problemas italianos en los inicios del partido y del régimen que a largas discusiones teóricas sobre los destinos globales de su ideología, lo que es una postura lógica. En realidad, como lo demuestra Meir Michaelis [1973:544-600], el combate a la izquierda, la idea de la renovación de la civilización occidental y otros aspectos de la doctrina fascista dejaban implícita la idea de la "universalidad", y las contradicciones y choques entre grupos dentro del Partido Fascista que defendían y combatían la idea del "fascismo universal" fueron continuas desde los comienzos del Partido y nunca fueron eliminadas ni siquiera después de la consolidación del régimen.

En los años veinte hubo indicios de que las preocupaciones de orden nacionalista dominaron la política externa italiana, y de que a pesar de que proseguían las ambigüedades, los intereses ideológicos estaban subordinados a los intereses estratégicos nacionales italianos en aquel momento. En otras palabras, incluso cuando subsidiaba y apoyaba movimientos fascistas o simpatizantes al fascismo en el exterior, el objetivo central del régimen no sería el de expandir el "fascismo universal", sino el de instrumentalizar esos movimientos afines para la defensa de los designios italianos. Asimismo, que ese apoyo y subsidio, a pesar de eso, fueran precarios y desarrollados sin un plan global de acción.

Lo que parece haber convencido al régimen de que el fascismo era una solución universal y a alimentar esa idea más allá de los contactos esporádicos con los otros fascismos, fue la gran crisis del capitalismo a partir de 1929, la cual parece haber ayudado a convencer al régimen de que el fascismo era el movimiento del futuro y que Roma debía guiarlo.

Cuestiones internas del régimen también estaban presentes, con toda seguridad, así como la competencia con la Alemania nazi. La ascensión del nazismo, en Alemania reforzó en Mussolini, con toda seguridad, la convicción de que la idea fascista era el "movimiento del futuro" a ser exportado y difundido. La Alemania nazi, no obstante, también era un rival potencial, tanto geopolíticamente como en el liderazgo del universo fascista y era necesaria una reacción firme frente a esta amenaza. No es gratuito que el sistema de propaganda fascista haya sido tan potenciado en esos años y que la idea de congregar y controlar más firmemente los movimientos próximos al fascismo en el exterior hayan crecido justamente en ese momento [Borejsza, *op. cit.*].

El resultado final de toda esa fermentación ideológica, debate político e intereses de política interna y externa, se creó a partir de los *Comitati d'azione*

per l'universitalità di Roma (CAUR) en 1933. La creación de ese órgano fue un marco importante en la idea de la internacionalización del fascismo y su primer marco institucional. Su objetivo era integrar los movimientos fascistas mundiales en un gremio formado por participantes teóricamente autónomos, pero que deberían mantener los rasgos comunes del nacionalismo, corporativismo y valoración de la juventud como fuerza revolucionaria. El auge de los CAUR fue en su Congreso en Montreux, en 1934. Una nueva reunión de los movimientos fascistas patrocinada por el CAUR ocurrió en enero de 1935 y otra en Amsterdam en abril del mismo año. A pesar de eso, poco tiempo después la tentativa italiana de organizar la "Internacional fascista" entró en decadencia, y aun que Italia había utilizado la idea del fascismo internacional en su propaganda, en los años siguientes, y de no haber renunciado a la idea de internacionalizarlo ni a los contactos con los movimientos fascistas fuera de Italia, prefirió retirar su apoyo de organismos como los CAUR y de cualquier idea de un órgano institucional de esa naturaleza [v. Ledeen, 1973; Cuzzi, 2005; Sabatini, 1997; Bertonha, 2000:99-118].

La experiencia de los CAUR fracasó por la incompetencia de los que intentaron organizarla, por la debilidad de la mayoría de los movimientos fascistas que deberían integrar la "Internacional", así como la relutancia de ellos en ponerse al servicio de Roma y, también, por el problema nazi. En efecto, en un primer momento la competencia fascismo, nazismo y el boicot nazi a la "Internacional" fueron fatales para su constitución efectiva, mientras la mejoría de las relaciones entre Roma y Berlín, en el momento posterior, también ayudó a sabotear la idea, pues Mussolini quería evitar motivos de roce con su nuevo aliado. Tal situación nos obliga a un examen un poco más detallado de la relación del nazismo con el fascismo italiano y de su posicionamiento frente a la cuestión de la "Internacional fascista".

En términos de actividades más allá de las fronteras, el régimen nazi concentró sus esfuerzos en sus propios connacionales en el exterior, especialmente en aquellos localizados en las regiones europeas fronterizas a Alemania donde ellos podrían, potencialmente, servir de punta de lanza para una futura invasión alemana. En eso no fueron diferentes a los italianos.

Los alemanes también hicieron, de forma análoga a los italianos, propaganda de los ideales nazis entre las poblaciones extranjeras, cuando y donde pudiera ser interesante para el Reich. Pero si su antisemitismo y anticomu-

nismo eran populares en varios sitios como en Europa del Este, no lo eran su imperialismo y racismo que difícilmente serían aceptados por aquellos que serían visiblemente las víctimas de ese imperialismo y de ese racismo. El fascismo era más popular y aceptable por la propia debilidad de Italia, pero la aproximación con varios estados del Este europeo y de varios movimientos fascistas en dirección a Alemania en los años treinta fueron más un efecto de la fuerza y del poder en Alemania, que de la compatibilidad ideológica automática con el nazismo.

En realidad, Alemania jamás pensó seriamente en crear su propia "Internacional", eso ocurrió debido al hecho de que Alemania disponía de poder para conquistar lo que quería y al carácter racista e imperialista del nazismo, interesado en imponer su ideología y su dominación por la fuerza y sólo haciendo propaganda en el sentido más instrumental del término. La importancia clave de la cuestión racial dentro del cuerpo teórico nazi también lo hacía mucho menos abierto a cualquier idea de colaboración con movimientos en el exterior que el fascismo italiano. La idea de la dominación de la raza aria no permitía, realmente, que se aceptara la igualdad y la colaboración de igual a igual, aunque fuera en teoría, con otros pueblos y fascismos; aun así, en 1939, Alfred Rosenberg destacaba cómo, aunque todo el mundo se hiciera nazi, el conflicto entre arios y no arios sería inevitable. La pretensión del dominio total excluía, *a priori*, la idea de la universalidad, excepto aquella restricta a la raza aria.

Eso no significaba que el fascismo italiano tampoco pensara en términos de su propio poder y dominio. De hecho, hay analistas [Milza y Bernstein, 1995:377-382; Santarelli, 1981:500] que presentan el esfuerzo internacionalista del fascismo como un instrumento de política externa y de proyección del poder italiano. En esa concepción, el régimen no tendría interés real en instaurar el fascismo en países como Francia, pues eso produciría, en el límite, países fuertes que se opondrían a Italia. Los fascismos del exterior sólo serían apoyados como fuerza de desestabilización de los adversarios geopolíticos de Italia o en los lugares donde estos movimientos podrían dar origen a estados satélites controlados por Roma o como mínimo al aumento de la influencia italiana local.

Es fácil comprobar que ese condicionamiento geopolítico estuvo muchas veces presente en el pensamiento del régimen volcado al vínculo inter fascismos, y que ese vínculo era pensado muchas veces como instrumento de

reemplazo de la debilidad militar y económica italiana. Por eso mismo ese vínculo era pautado por un riguroso análisis de pérdidas y ganancias.

De ese modo, el régimen aceptó apoyar el Heimwehr austríaco o a los fascistas del coronel Fonjallaz, en Suiza [Cantini, 1975:119, 51-77; Cerutti, 1986], además de proporcionar subsidios a varios movimientos fascistas franceses, pues al régimen le interesaba aumentar su influencia en Francia y en su frontera norte, y estos movimientos tenían reales perspectivas de actuar positivamente en ese sentido. En lugares donde esto no funcionaba, como en Canadá o en Australia, los fascistas locales eran simplemente ignorados [Cresciani, 1979; Betcherman, 1978].

Sin embargo, sería difícil separar, de la estructura de un régimen fundamentalmente basado en principios de una ideología, los intereses directamente geopolíticos y los ideológicos. En ese contexto, hablar de "Realpolitik" o "política basada en la ideología" como polos totalmente opuestos sería equivocado. Un ejemplo clásico de ese tópico es el análisis que la revista *Anti Europa*, de Asvero Gravelli, hacía en apoyo del fascismo italiano a los ustaches croatas. Para la revista, el apoyo al fascismo croata sería un primer paso para una alianza austríaca-croata-húngara que debería ser la base, no sólo de la hegemonía política italiana en los Balcanes, como una "Internacional fascista" de estilo italiano en el corazón de Europa [Santarelli, *op. cit.*:116]. *Ideología* y *Realpolitik* están, en muchos casos, tan entrelazados que sería muy difícil separarlos. Aun así, existe algún nivel de diferenciación, pues sólo las relaciones entre Berlín y Roma y entre los diferentes fascismos de fines de la década de los treinta jamás lograron librarse de esos problemas de fondo, de esas contradicciones entre solidaridad y competición ideológica (fascismo *vs* nazismo) y entre solidaridad ideológica y competición nacionalista, como ellas acabaron por destruir cualquier posibilidad de construcción de una "Internacional fascista", lo que destaca ese carácter "nacionalista" del internacionalismo fascista.

Es a partir de ese cuadro general que podemos entender los casos particulares de relación del fascismo italiano con sus congéneres en América Latina, que fue siempre marcado por la flexibilidad y por el análisis riguroso de las potenciales ganancias y pérdidas inherentes a dicho vínculo.

El fascismo italiano y los movimientos fascistas latinoamericanos

En lugares donde las perspectivas reales de éxito de un movimiento fascista

eran nulas, como Argentina y Uruguay, el régimen prácticamente ignoró, a no ser a nivel retórico y de intercambio de amabilidades, a los fascistas locales [Newton, *op. cit.*]. En otros países, donde movimientos de base fascista (o al menos simpatizantes de él) tenían alguna perspectiva real de aumentar la influencia italiana local, como en Perú o en México, se le dio alguna atención [v. Ciccarelli y Savarino, *op. cit.*]. El régimen también analizaba la base ideológica de cada movimiento y cuando se identificaban tonos más nazis que fascistas, como en Chile [Deutsch, 1999], había más cuidado y precaución que alianza. Flexibilidad y cuidado son realmente las palabras clave para entender el vínculo de Roma con los fascismos latinoamericanos en el periodo.

Brasil es, probablemente, el lugar donde el fascismo depositó sus mayores esperanzas. El gobierno de Vargas, en el poder desde 1930,asumió un carácter mucho más autoritario —aunque no fascista—, después del golpe de 1937, simpatizaba con el régimen fascista italiano, como, aparentemente, la inmensa colectividad italiana estaba a las órdenes del Duce. Para completar, el movimiento fascista brasileño, el Integralismo, era, por cuestiones internas, extremadamente fuerte y tenía reales perspectivas de alcanzar al poder, además de contar con un inmenso número de descendientes de italianos (y también de alemanes) en sus filas. No sorprende que las relaciones entre fascismo e integralismo hayan sido densas, tanto a nivel de base como de cúpula, contando incluso con los mismos subsidios financieros, habiendo sido encaminados a Roma para el movimiento [Bertonha, 2001].

No obstante, al mismo tiempo en que lanzaban sus esperanzas en la Acción Integralista, los italianos se sentían bastante atraídos, como ya lo hemos mencionado, por el gobierno del presidente Vargas. Dada esa situación, no sorprende que en la documentación italiana aparezcan, a menudo, dudas sobre a quien apoyar: al Integralismo o al régimen de Vargas.

En realidad, el camino más convincente para los italianos sería una alianza entre Getulio Vargas y los integralistas. Para una conducción segura de Brasil hacia los caminos del Eje tenemos varios ejemplos disponibles sobre la esperanza y el deseo fascista de que el régimen de Vargas y la *Acción Integralista* se reunieran para llevar a cabo la tarea de crear el Brasil fascista. Con el tiempo se hizo visible la decepción italiana con la incapacidad integralista de trabajar con Vargas y ampliar su poder mientras su encanto con *El Estado Novo* varguista creció continuamente. Por fin, la decisión italiana pasó por el

abandono de los integralistas y por el apoyo al nuevo régimen brasileño, que recibió, en ese entonces, inmensa propaganda italiana.

Esa política ambigua, y muchas veces contradictoria entre el Integralismo y el *Estado Novo* varguista, demuestra el enorme pragmatismo de las actividades italianas que, aunque se base en una carta ideológica como el cierne de su política, podían ser alteradas y reformuladas de acuerdo a las exigencias de la situación. De cualquier forma, parecen estar claros los objetivos de Italia en relación a Brasil, en la segunda mitad de los años treinta y a las armas —la propaganda directa, la colectividad italiana y, especialmente, el juego entre Acción Integralista y el *Estado Novo*— que ella disponía en ese juego. No obstante, es importante señalar que esos diferentes instrumentos no eran utilizados ni pensados como compartimientos inamovibles, sino como una red cuidadosamente planificada —lo que no significa decir que no hubiera contradicciones ni problemas— para atender a los intereses de la Italia fascista en Brasil.

De hecho, no sólo los italianos oscilaban continuamente entre Vargas y Plinio Salgado, como la fuerte propaganda fascista dirigida a la opinión pública brasileña y a las actividades fascistas dentro de las colectividades italianas, ayudaron a crear un "clima" de gran utilidad, tanto para los integralistas como para el régimen de Vargas. Además, el gobierno italiano veía en la entrada masiva de los hijos de italianos a la Acción Integralista un instrumento clave para restárselo a la influencia nazi, y la propia AIB era vista como el canal privilegiado para inserir a los hijos de italianos en la política brasileña en un sentido pro Italia y difundir la realidad fascista en el país.

El caso brasileño representa, por lo tanto, un ejemplo perfecto de la articulación entre la diplomacia tradicional y los varios elementos (propaganda, movilización de los italianos del exterior, contactos con los movimientos fascistas extranjeros) que componían la "diplomacia subversiva" de Mussolini.

Sin embargo, curiosamente, incluso cuando analizamos los contactos de Roma (y también de Berlín) con el integralismo brasileño, todos los conflictos y contradicciones típicos del vínculo inter fascismos (fluctuando cooperación y conflicto) se hacen presentes. Habría concordancia en la oposición al liberalismo, al comunismo y, tal vez, al anti semitismo. Un Brasil integralista también apoyaría, probablemente, la continuidad de una guerra contra la URSS y, probablemente, contra Estados Unidos. ¿Pero el futuro Estado fascista brasileño aceptaría ser una provincia en un mundo dominado por el

Eje? ¿Los descendientes italianos y alemanes de Brasil serían asimilados o mantendrían sus identidades étnicas? Cuestiones que probablemente servirían también para Argentina, para Chile y, guardadas algunas especificidades, para la mayoría de los países latinoamericanos. Todas, como se puede apreciar, perfectamente integradas al patrón más general que indica que los vínculos entre movimientos y Estados fascistas gira alrededor de la competencia nacionalista y de la solidaridad ideológica, pero que, en el límite, acaba conduciendo a los conflictos inadministrables o a la subordinación de uno hacia el otro.

Ese era un dilema que fatalmente destruiría las relaciones de cualquier movimiento fascista de América Latina que llegaran al poder, y a un Eje victorioso en la guerra y que, probablemente, llevaría a la guerra abierta o, lo que es más probable, a la subordinación imperial. Un destino melancólico, en mi opinión, para los muchos brasileños que creyeronen la renovación de la nación brasileña por la doctrina integralista y que ellos, tal vez por el carácter ambiguo con el que esas relaciones se dieron en la época, y al hecho de que el momento de decisión final nunca haya llegado, no parecen haber notado o han preferido ignorar, pero totalmente previsible dentro de la propia estructura dentro del pensamiento fascista.

Conclusiones

Como se ha visto inicialmente, una de las mayores polémicasde la historiografía italiana sobre la política externa fascista es aquella referente a las permanencias y rupturas entre los periodos pre y pos 1922. Sin querer retomar este debate, podemos notar cómo un examen del pensamiento geopolítico italiano relativo a América Latina indica un patrón de continuidad inicial, pero en el que la diferencia acabó fortaleciéndose. Tanto la Italia liberal como la fascista pensaron en la utilización de los emigrantes como instrumento geopolítico para ampliar el poder y ayudar a crear un Imperio, siendo el pensamiento nacionalista fundamental para sevir de puente entre los dos momentos. Sin embargo, la Italia fascista trató (específicamente en los años treinta) de movilizar a los emigrantes, en un nivel inimaginable para los políticos de la era liberal, incluso, en algunos casos, concibiéndolos como quinta columna potencial y pretendiendo su adoctrinamiento ideológico. Sólo ese elemento sería suficiente para demostrar cómo la política externa fascista se alejó de la

matriz de la tradicional política externa italiana, pero más en los años treinta que en los veinte.

Más que movilizar a los emigrantes en un patrón diferente, la Italia fascista buscó, como hemos visto, articular esa movilización con la creación de una "Internacional fascista" capaz de poner los movimientos políticos próximos al fascismo en la órbita de Roma e influir en la vida política de otros países (vía subsidios, propaganda y otros instrumentos), para intentar aumentar, sin éxito y en la mayoría de los casos, el dominio político italiano (e ideológico fascista) en el mundo. Una "Diplomacia paralela" actuante al margen de la política externa tradicional italiana y en la que los emigrantes, sus hijos y los fascistas del exterior serían clave, como lo hemos podido ver.

Los resultados, como se ha indicado, fueron bastante decepcionantes para Italia. Especialmente en el caso de América Latina, toda la inversión en propaganda, en la conquista de las colectividades italianas y en la formación de lazos con los regímenes o movimientos fascistas más provisores no tuvieron ningún resultado práctico.

Realmente, los resultados obtenidos fueron, en esencia, negativos, especialmente al compararlos con el esfuerzo y los recursos aplicados. Las relaciones con los gobiernos de Vargas, en Brasil, de Uriburu, en Argentina, y de Benavides, en Perú, entre otros, se mantuvieron cordiales durante los años treinta. Sin embargo, esa simpatía no le dio a Italia la influencia que ella anhelaba en la región, tanto que la mayoría de los países latinoamericanos se quedó con los Aliados durante la guerra. La gran excepción, Argentina, permaneció neutra, pero más por motivos relacionados a su política interna y externa que por la influencia italiana. La fuerza militar y económica de Estados Unidos acabó por suplantar la simpatía ideológica que algunos de esos regímenes pudieran tener por Italia.

Incluso en Brasil, los resultados obtenidos fueron decepcionantes. En 1936, por ejemplo, Brasil no se adhirió al boicot de la Sociedad de las Naciones frente a la Guerra de Etiopía. Sin embargo, el propio *Ministero degli Affari Esteri* reconocía que, dada la estructura política brasileña, la capacidad de los italianos locales o de los integralistas de influir las directrices políticas del gobierno brasileño habían sido siempre limitadas, y que la posición pro Italia de Brasil durante aquel conflicto era más una derivación de los intereses brasileños y de la neutralidad de Estados Unidos que efectivamente una con-

quista de la presión de los italianos y de los movimientos fascistas locales.[8]

En la Segunda Guerra Mundial, por fin, millares de soldados brasileños siguieron para Italia. Eran soldados de un gobierno autoritario, el varguista, muchos de ellos eran de origen italiano, otros, posiblemente, habíansimpatizado con el integralismo o con el fascismo durante la década de los treinta. Sin embargo, fueron a Italia a combatir con el Ejército de Estados Unidos contra el fascismo y el nazismo, lo que revela los límites del "juego" italiano en el continente.

Para finalizar, hay que discutir si este esfuerzo fascista tuvo algún papel en la propia difusión de la ideología fascista en América Latina en el periodo considerado o si las raíces de los movimientos fascistas en América Latina deben buscarse dentro del propio continente.

Hasta cierto punto, la acción fascista en la región (ya sea volcada para los italianos y sus hijos o para los locales) fue muy útil al popularizar las ideas autoritarias y estimular a muchas personas a sentir una mayor simpatía al acto ideario fascista y al Eje. La acción de Roma colaboró, de ese modo, para el refuerzo de la cultura política de derecha en América Latina y eso debe ser resaltado.

La interrogante de Emílio Gentile [1986:355-396] sobre si la influencia del fascismo italiano en la vida política latinoamericana, vía comunidades italianas contribuyó para la difusión de los mitos totalitarios en América Latina, nos da una respuesta positiva. Claro que esta conclusión debe ser bastante sutil, pues, como se ha visto, la propaganda y las acciones fascistas variaron mucho de un país a otro, con más fuerza en la región de La Plata y en Brasil y con menos fuerza en los países andinos, por ejemplo. Pero, en líneas generales, tuvo importancia.

A pesar de eso, no significa que haya sido esencial. Existe un riesgo al trabajar la difusión del fascismo en América Latina, a partir del foco italiano, es sobrestimar el papel de Roma en esta difusión, olvidándonos de los factores internos. De ese modo, podríamos tomar conclusiones apresuradas, como que Brasil tuvo el mayor partido fascista del mundo fuera de Europa por haber sido "algo" privilegiado con la propaganda italiana, por haber tenido una

8. ASMAE / Affari Politici 1931-1945 (Brasile), b. 11, f. 1, memorando reservado al embajador Lojacono, 26/4/1937.

colectividad italiana que respondió bien a los llamados fascistas y porque el régimen se esforzó en apoyar el fascismo local. Del mismo modo, podríamos pensar que Bolivia tuvo un fascismo de poca importancia, porque la colectividad italiana (o alemana) era pequeña y porque Mussolini no quiso invertir en el fascismo local, o bien, que el fascismo argentino fue relativamente débil sólo porque la colectividad italiana local estaba más vinculada, a nivel genérico, al antifascismo y no respondió bien a los llamados de Roma.

Estos elementos son importantes y deben ser considerados, pero dejan a los países latinoamericanos en un papel pasivo. No obstante, para entender las razones del fracaso o del éxito de un determinado fascismo en América Latina, la cuestión no debe ser estudiada sólo en Roma o en Berlín, sino que hay que estudiarla en el contexto interno de cada sociedad.

El reciente trabajo de Stein Larsen [2001] trae una colaboración de interés en este aspecto. Como el propio título indica, su gran problema es definir si hubo fascismo fuera de Europa y si, en caso afirmativo, este fascismo fue simplemente una copia de los originales europeos (derivada del esfuerzo de los regímenes fascistas y semi fascistas en difundir su ideología más allá de las fronteras) o algo con raíces más profundas en las realidades nacionales de los países involucrados. Él analiza, así, los *fasci all'estero* italianos, el *NDSAP-Auslandorganisation* alemán, la *Falange Exterior* española y el *Secretariado de Propaganda Nacional* portugués. Todos eran instrumentos de regímenes fascistas o semi fascistas para alcanzar a sus emigrantes instalados más allá de Europa, y en el caso de los alemanes y de los italianos, difundir la ideología fascista en el exterior y establecer lazos con los fascistas del mundo. La pregunta que se vislumbra más allá de este texto es si estos instrumentos por sí solos habrían tenido fuerza para difundir el fascismo en el exterior sin que se involucraran condiciones locales; la respuesta es no.

En la visión de Larsen, los grados de modernización y de liberalismo son la clave para crear un sistema teórico capaz de aclarar cómo y porqué el fascismo tiene éxito en algunas regiones y en otras no. Para el autor, sociedades atrasadas y poco liberadas, como Bolivia, no ofrecerían perspectivas para el fascismo. Otras, ya liberalizadas políticamente, pero poco modernas, como es el caso de Italia, serían terreno fértil para el fascismo, mientras que las altamente modernizadas y liberalizadas serían casi inmunes, como los países anglosajones, y las poco liberalizadas y bastante modernizadas tendrían

amplias perspectivas para el desarrollo del fascismo. En este último caso, estaría, Brasil.

Tengo dudas si tal modelo sirve para todos los casos reales que podemos encontrar alrededor del mundo. Además, es obvio que influyen otros factores como herencias culturales, coyunturas políticas específicas, etc. Argentina, por ejemplo, no desarrolló un fascismo realmente fuerte en los años treinta, sobre todo porque la elite tradicional controlaba con firmeza las redes del poder y no veía la necesidad de ceder espacio y poder a la derecha radical o a grupos alternativos, contexto que sólo iría a cambiar con Perón.

En los términos de Larsen, donde el fascismo local fue apenas una copia del original europeo, no había condiciones para que se desarrollara. Ya donde el fascismo europeo sirvió como modelo para sociedades donde las propuestas fascistas tenían algún significado, hubo un espacio mayor para su crecimiento y divulgación. Una posición lógica y casi obvia, pero que enriquece bastante los estudios sobre los fascismos nacionales, permitiendo entender porqué se desarrolló bastante en Brasil (aunque sin haber llegado al poder), con alguna fuerza en Argentina, Chile y México y poca expresividad en el resto del continente, cuyas elites prefirieron, en la gran crisis del liberalismo entre las dos guerras mundiales, optar por la solución autoritaria tradicional que por el fascismo.

A pesar de eso, aunque no sea un modelo perfecto es útil al indicar cómo las cuestiones internas son fundamentales y que la acción del fascismo italiano, como lo hemos visto a lo largo de este texto, se adaptaba más a las coyunturas locales que trataba (o era capaz de) realmente de modificarlas. Flexibilidad (pero dentro de un sistema de pensamiento y acción más o menos coherente) era realmente la palabra clave si queremos entender la compleja relación del fascismo italiano con las colectividades italianas esparcidas por América Latina y con los movimientos de base fascista o autoritaria surgidos en la región en el periodo entre guerras.

Bibliografía

Albonico, Aldo

1982 "Immagine e destino delle comunità italiane in America Latina attraverso la stampa fascista degli anni 30", *Studi Emigrazione*, vol. 19, núm. 65.

Bertonha, João Fábio

2000 "A Questão da "Internacional Fascista" no mundo das relações internacionais: a extrema direita entre solidariedade ideológica e rivalidade nacionalista", *Revista Brasileira de Política Internacional,* vol. 43, núm. 1.

2001 *O fascismo e os imigrantes italianos no Brasil*, Puerto Alegre, Edipucrs.

2008 *Sobre a Direita-estudos sobre o fascismo, o nazismo e o integralismo*, Maringá, Eduem.

Betcherman, Lita Rose

1978 The Swastika and the Maple Leaf-Fascist Movements in Canada in the Thirties, Toronto, Fitzhenry Whiteside.

Borejsza, Jerzy

1971 *Il Fascismo e l'Europa Orientale*, Bari, Laterza.

Camerana, Ludovico Incisa di

2000 "La grande traversata di un Vittoriale galleggiante", *Letteratture d'Americhe*, núm. 23.

Cannistraro, Philip

1995 "Per una storia dei Fasci negli Stati Uniti (1921-1929)", *Storia Contemporanea*, vol. 26, núm. 6.

Cantini, Claude

1975 "Per una storia del fascismo italiano a Losanna", *Italia Contemporanea*.

Cerutti, Mário

1986 *Fra Roma e Berna. La Svizzera italiana nel ventennio fascista*, Milán, Franco Angeli.

Cresciani, Gianfausto

1979 *Fascismo, antifascismo e gli italiani in Australia, 1922-1945*, Roma, Bonacci.

Cuzzi, Marco

2005 L'internazionale delle camicie nere-I CAUR, Comitati d'azione per l'universitalità di Roma (1933-1939), Milán, Mursia.

Deutsch, Sandra

1999 *Las Derechas-The Extreme Right in Argentina, Brazil and Chile, 1890-1939*, Stanford, Stanford University Press.

Fabbri, Luce

1996 *Luigi Fabbri. Storia d'un uomo libero*, Pisa, BFS.

Gentile, Emilio

1986 "L'emigrazione italiana in Argentina nella política di espansione del nacionalismo e del fascismo 1900-1930", *Storia Contemporanea*, vol. 17, núm. 3.

Guerrini, Irene y Marco Pluviano

1994 "L'organizzazioni del tempo libero nelle comunità italiane in America Latina", en Blenghino, Vanni, *La riscoperta delle Americhe. Lavoratori e sindacato nell'emigrazione italiana in America Latina, 1870-1970*, Milán, Nicola Teti Editore.

Jacob, Raul

1983 *El Uruguay de Terra (1931-1938)*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental.

Larsen, Stein Ugelvik

2001 *Fascism outside Europe. The European Impulse Against Domestic Conditions in the Difusion of Global Fascism*, Nueva York, Columbia University Press.

Ledeen, Michael

1973 *International Fascism*, Nueva York, Howard Fertig.

Marocco, Gianni

1986 *Sull'altra sponda del Plata. Gli italiani in Uruguay*, Milán, Franco Angeli.

Michaelis, Meir

1973 "I rapporti tra fascismo e nazismo prima dell'avvento di Hitler al potere", *Rivista Storica Italiana*, vol. 35, núm. 3.

Milza, Pierre y Serguei Bernstein

1995 *Storia del fascismo-Da Piazza San Sepolcro a Piazzale Loreto*, Milán, Rizzoli.

Mugnaini, Marco

1986 "L'Italia e l'America Latina (1930-1936): alcuni aspetti della politica estera fascista", *Storia delle relazioni internazionali*, vol. 2, núm. 2.

Newton, Ronald

1992 *The Nazi Menace in Argentina, 1931-1947*, Stanford, Stanford University Press.

Nolfo, Ennio di

1990 "Storia delle relazioni internazionali", en Bonaparte, Luigi, *Studi Internazionali.* Turín, Fondazione Giovanni Agnelli.

Oddone, Juan

1990 *Uruguai tra la depressiòn e la guerra (1929-1945)*, Montevideo, FCU.

1997 "Serafino Mazzolini; un misionero del fascismo en Uruguay, 1933-1937", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 12, núm. 37.

s/a

1935 *Movimenti fascisti esteri*, Roma, Ministero degli Affari Esteri.

Sabatini, Davide

1997 L'internazionale di Mussolini-La diffusione del fascismo in Europa nel progetto politico di Asvero Gravelli, Roma, Edizioni Tusculum.

Santarelli, Enzo

1981 *Storia del fascismo*, Roma, Riuniti.

Savarino, Franco

2003 *México e Italia. Política y diplomacia en la época del fascismo, 1922-1942*, México, Secretaria de Relaciones Exteriores.

Seiferheld, Alfredo

1985 *Nazismo y fascismo en el Paraguay. Visperas de la II Guerra Mundial, 1936-1939*, Asunción, Histórica.

1986 *Nazismo y fascismo en el Paraguay. Los años de la guerra, 1939-1945*, Asunción, Histórica.

Seitenfus, Ricardo

1990 "As relações entre Brasil e Itália no período 1918-1939", en Boni, Luís Antonio de, *A presença italiana no Brasil*, vol. 2, Puerto Alegre, EST; Turín, Fondazione Giovanni Agnelli.

Vernassa, Maurizio

1991 "Una crociera di propaganda", *Politica Internazionale*, vol. 29, núm. ½.

Al encuentro de la raíz común:
el discurso en torno al mestizaje en el restablecimiento de las relaciones entre España y México

Carlos Sola Ayape
Instituto Tecnológico y de
Estudios Superiores de Monterrey

> Somos un pueblo mestizo, y mestiza es también nuestra cultura. Estamos orgullosos de las dos grandes fuentes de nuestra nacionalidad.
>
> Luis Echeverría,
> Presidente de México (1970-1976)

> Tenemos un pasado excepcional que debemos merecer todos los días: planteo de dos troncos vigorosos, que en consciente proyecto de integración y mestizaje aspiran a síntesis con validez universal.
>
> José LópezPortillo,
> Presidente de México (1976-1982)

1. Introducción

El restablecimiento de las relaciones bilaterales entre España y México, en marzo de 1977 y tras casi cuatro décadas de enemistad diplomática, exigió la elaboración de un guión nuevo, pensado y calculado que fuera capaz de evitar los errores pa-

sados y consolidar un futuro de armonía y cooperación en todos los sentidos. El discurso oficial fue atrapado por ese pragmatismo político, tan recurrente en este tipo de encuentros, que convirtió al mestizaje en uno de los términos más importantes de la arquitectura conceptual de los mensajes de los altos mandatarios. El mestizaje que, dicho sea de paso, fue sinónimo de bastardía en la sociedad novohispana, pasará a convertirse en el zócalo fundacional de este nuevo tiempo hispano-mexicano en un momento en que ambos preparaban las maletas para hacer juntos el viaje de la recta final del siglo XX. El significado que dieron al mestizaje, la articulación del discurso diplomático en torno al mismo y la justificación política de esta aparente mestizofilia serán los temas que abordaremos en las páginas siguientes.

2. Un nuevo discurso para un nuevo tiempo

En 1977 España y México regresaban al camino del entendimiento tras proceder, de común acuerdo, al restablecimiento de sus relaciones diplomáticas después de décadas de distanciamiento. El posicionamiento del presidente mexicano Lázaro Cárdenas en favor de la causa republicana española —antes, durante y después de la Guerra Civil de 1936—, hizo que en aquel entonces, así como durante el resto de los sexenios presidenciales, México no reconociera al régimen de Francisco Franco para así consagrar, durante largos años, una ruptura diplomática entre ambos países. Hubo que esperar hasta noviembre de 1975 cuando la muerte del dictador, y con ella el resquebrajamiento del franquismo, abriera una nueva página en la historia de la democracia española y, entre otros avatares, pusiera fin a una etapa más de la singular relación de encuentros y desencuentros entre estos dos países [Sola Ayape, 2002:513-540].

Como era de esperar, con la transición democrática España comenzaba a gestar una nueva forma de entender las relaciones con el exterior, empezando por la sentida necesidad de romper con la barrera de los Pirineos y restablecer, en consecuencia y por igual, los vínculos diplomáticos con todos los países del mundo, con la excepción de Albania e Israel cuya normalización tendría lugar en la década de los noventa. Durante los primeros meses de 1977 España recuperaría el pulso diplomático con los entonces países socialistas —Rumania, Yugoslavia, Bulgaria, Polonia, Hungría, Checoslovaquia, la URSS y la República Democrática Alemana— y, finalmente, con México,

único país del continente americano con el que hasta entonces había permanecido roto el nexo bilateral.

A partir de entonces, las relaciones hispano-mexicanas quedarían insertadas en el entramado conceptual e ideológico que los primeros gobiernos de la transición española habían diseñado con respecto a América Latina. En palabras de Suárez en su viaje a México, aquel abril de 1977, tres serían los ejes conceptuales a tener en cuenta: primero, el fortalecimiento de un vínculo "que nos une a un pasado histórico y a un patrimonio cultural y espiritual comunes"; segundo, el deseo de "realizar un servicio como puente" y con éste armonizar los intereses iberoamericanos, europeos y árabes; y tercero, propulsar la integración regional "a este lado del Atlántico".[1] Así, la política exterior de España con respecto a América Latina fue confiada, amén del presidente del gobierno y su ministro de Exteriores, a la figura del rey Juan Carlos, jefe del Estado español y más alta representación de dicho Estado en el exterior, especialmente con las naciones de la Comunidad Hispánica, como así quedaría recogido en la Constitución de 1978 (punto 3, artículo 56.1). La americanidad fue considerada como el rasgo más ecuménico de España, y el encuentro fraterno debía aspirar a la libertad, justicia y paz, además de sustentarse en las cuatro raíces que para la ocasión se descubren: la historia, la lengua, la cultura y la religión [Galvani, 1987:11]. Días antes de consumarse el restablecimiento de las relaciones bilaterales, el propio presidente mexicano, José López-Portillo, justificaba la conveniencia de este encuentro, aduciendo que el español es un pueblo "que nos es históricamente y culturalmente muy afín".

A tenor de estos últimos testimonios, todo parecía indicar que el ambiente diplomático era favorable para hacer las paces definitivamente, sin embargo, y con respecto a México, el pasado, reciente y lejano, no favorecía demasiado para la consecución de tales fines. Los constructores de las nuevas relaciones bilaterales se percataron de que había que poner tierra de por medio, primero con aquel pasado de tres siglos de dominación colonial y, segundo, con un régimen franquista que, fiel a los postulados de aquel totalitarismo del periodo de entreguerras, había recuperado para la ocasión un discurso orgullosamen-

1. Sobre los muchos pormenores del restablecimiento de las relaciones hispano-mexicanas, antes y después de aquel marzo de 1977, véase [Sola, 2009].

te imperialista [v. Pardo, 1995]. El recuerdo de aquella España donde nunca se ponía el sol se mantuvo, y no sólo por razones de nostalgia, hasta la muerte del dictador en 1975. Por si fuera poco, el reencuentro de los dos países venía precedido por cuarenta años de distanciamiento diplomático, fruto de una bipolaridad ideológica que representaban ambos países: democracia —o aparente democracia— frente a dictadura.[2] Por ello, si algo proclamó a los cuatro vientos Luis Echeverría —presidente mexicano que dejó su silla presidencial un año después de la muerte de Franco— fue la garantía de una normalización democrática en España como requisito previo para el restablecimiento de las relaciones diplomáticas con México. En pocas palabras, el guión del reencuentro entre estos dos países exigía, como a continuación veremos, mirar sólo hacia el futuro y, por tanto, deshojar, mediante un procedimiento políticamente calculado, las comprometedoras páginas del pasado.[3]

Con el comienzo del último cuarto de siglo, y milenio, España y México se prestaban a vivir un tiempo nuevo con nuevas reglas y nuevos discursos. Se daba inicio a lo que el rey de España calificó como la "fase declarativa y lírica de nuestra fraternidad" [Presidencia de la República, 1977:103], donde el presente debía servir para armar un puente entre ese pasado vidrioso y un futuro esperanzador que permitiera la cooperación estrecha. Metafóricamente hablando, el fin parecía no ser otro que la permuta entre el tallo espinoso de la rosa por sus perfumados pétalos. Caprichos propios del frío cálculo diplomático.[4] En este ambiente de declaración y lirismo, el mestizaje se convirtió en la clave del arco para la construcción de los discursos oficiales del momento, especialmente por parte de los distintos actores mexicanos.

2. "En el contexto del V Centenario" Leopoldo Zea sostuvo que el exilio español provocado por la guerra civil acrecentó la reconciliación en Latinoamérica "con la España de la que se tenía sangre y cultura. El latinoamericano no tenía que seguir luchando en su interior, consigo mismo, para definir su identidad, por conciliar al conquistador con el conquistado, y al colonizador con el colonizado" [Zea, 1993:54].

3. Recomendamos la lectura de unas páginas que escribimos al respecto y que se encuentran en "El manejo discursivo del pasado en el restablecimiento de las relaciones entre España y México" de Carlos Sola Ayape [2007].

4. Nunca está de más recordar aquellas palabras que Almazán dejó escritas en el ámbito del "V Centenario": "A este México, país enigmático, de contrastes y contradicciones, aparentemente tan antigachupín, y que sin embargo en todo momento ha abierto generosamente sus brazos y corazón a España y a los españoles. […] A este pueblo que reniega de todo lo español, pero que en su culto a la Virgen de Guadalupe, su amor al caballo, a la guitarra, a los sarapes, a los toros y a la charrería, en su altivez y en su hombría, demuestra ser el más español de todos los pueblos de América" [Almazán, 1992:128 y 129].

Como se ha dicho, la ocasión obligaba a la construcción de un nuevo y renovado discurso que en *stricto sensu* aportase legitimidad al proceso mismo. De alguna manera había que justificar la razón de ser de dicho restablecimiento, pero por encima de todo orientar correctamente los vectores que en los años venideros darían sustento e identidad a la bilateralidad hispano-mexicana.

No hay que hacer esforzados ejercicios de sagacidad para percatarse de que el mestizaje es uno de los rasgos de identidad de América Latina, algo que llevaría a Agustín Basave a acuñar el término de *Mestizoamérica* [Basave Benítez, 1991], o bien, a Olaechea a apostillar que "los hechos son irreversibles y las cataratas incontenibles a mitad de su caída. El alma de las Indias es en su esencia un alma mestiza" [Olaechea, 1992:27]. "No somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre aborígenes y españoles", llegó a decir Simón Bolívar en Angostura el 15 de febrero de 1819. Por tanto, y habida cuenta de que el paisaje humano lo ameritaba, nada para la ocasión como reconocer el mestizaje del pueblo mexicano, esa gran *familia mexicana* de la que en su día nos habló Justo Sierra,[5] que en otros términos significaba que en la recta final del siglo, y en el momento del reencuentro con España, México reconocía, y hacía para sí, su raíz española.[6] Por ello, el mestizaje fue convertido en la pila bautismal de este nuevo tiempo diplomático que, lejos de responder a una estrategia coyuntural, se ha conservado hasta nuestros días. En noviembre de 2002, coincidiendo con su quinta y hasta el momento última visita de los reyes de España a México, el monarca español volvió a retomar, como lo había hecho desde su primer arribo a tierras mexicanas en 1978, el discurso del mestizaje. En esta ocasión fue ante el presidente Vicente Fox que lanzó este mensaje: "Los españoles somos el resultado de una superposición

5. Para Justo Sierra, "hoy, la mestiza constituye la familia mexicana, propiamente dicha, con un tipo especial y general a un tiempo, cada día más marcado; la población mestiza confina por un extremo con los indígenas, cuyas costumbres y hábitos conserva, y por otro con los elementos exóticos, blancos sobre todo" [v. Basave Benítez, 2002:34].

6. Guillermo Bonfil Batalla nos recuerda que el proyecto nacional en que desembocó la Revolución Mexicana negó la civilización mesoamericana. "Es un proyecto sustitutivo que no se propone el desarrollo de la cultura real de las mayorías, sino su desaparición, como único camino para que se generalice la cultura del México imaginario. Es un proyecto en el que se afirma ideológicamente el mestizaje, pero que en realidad se afilia totalmente a una sola de las vertientes de civilización: la occidental. Lo indio queda como un pasado expropiado a los indios, que se asume como patrimonio común de todos los mexicanos, aunque esa adopción no tenga ningún contenido profundo y se convierta sólo en un vago orgullo ideológico por lo que hicieron nuestros antepasados" [Bonfil Batalla, 1994:186].

de culturas que, desde sus orígenes greco-romanos y sobre la base cristiana, ha ido sumando elementos de diversa índole y procedencia: germánica, árabe, judía, etc. [...] En México, la fusión del mundo cultural prehispánico con el mundo europeo en el crisol mexicano dio lugar a una nueva identidad mestiza. [...] Debemos aprender a valorar y conocer en profundidad nuestra cultura y nuestra historia, porque sólo los pueblos que se sienten seguros de su identidad y la asumen con naturalidad y con orgullo son capaces de abrirse al mundo sin complejos para mantener un diálogo sereno y fructífero con otros pueblos y otras culturas". La invitación a que México reconociese su raíz indígena y a la vez su raíz española era evidente.

3. El mestizaje en el discurso de Luis Echeverría

El discurso político que en torno al mestizaje harían para sí el rey de España y José López-Portillo en sus primeros encuentros oficiales, ya contaba para entonces con claros antecedentes en el sexenio anterior. No es difícil armar en América Latina un discurso en torno al mestizaje, y mucho menos si lo que en verdad se quiere es encontrar respuesta entre las mayorías y darse el consiguiente baño de multitudes. El entonces presidente Luis Echeverría hizo, en no pocas ocasiones, alusión a la estirpe mestiza del pueblo mexicano y, al igual que su sucesor, convirtió al mestizaje en parte esencial de la arquitectura conceptual de su discurso político. A finales del siglo XX, los presidentes se veían obligados a hacer su particular definición sobre la mexicanidad, en busca, claro está, de consolidar el escurridizo, y siempre controvertido, concepto de la identidad nacional.[7] Como destaca Carlos Serrano, "el análisis del mestizaje como fenómeno antropológico permite ponderar, asimismo, su utilización y pertinencia en el discurso político e ideológico en relación con el problema de la identidad nacional" [Serrano, 1995:41]. Así, en los siguientes fragmentos reunidos, observaremos cómo desde la tribuna de oradores el presidente apeló al mestizaje y a la identidad nacional, habida cuenta de que lo que estaba en

7. De nuevo, Bonfil Batalla, quien definió al mestizo como un "indio desindianizado", escribe: "Los mestizos pueden verse como un sector de origen colonizado que el aparato colonial cooptó para incorporarlo a la sociedad colonizadora, asignándole dentro de ella una posición subordinada. Visto así, el mestizo no es un enlace, un puente, ni una capa intermedia entre colonizadores y colonizados, sino un segmento particular del mundo colonizador, cuya emergencia responde a las necesidades específicas del régimen dominante" [Bonfill, 1992:33, 34 y 91].

juego era llenar de contenido la idea de la mexicanidad. El problema del *ser* no es una cuestión recurrente y banal en América Latina, y mucho menos en México.[8]

En diciembre de 1970, el candidato del Partido Revolucionario Institucional (PRI), Luis Echeverría, vencedor en la contienda electoral federal de ese año, compareció ante el Congreso de la Unión para proceder a la tradicional toma de protesta y nombrar así al nuevo presidente de la República Mexicana. En su discurso, uno de los más importantes que puede pronunciar un presidente en México, esgrimió la siguiente argumentación: "Por la Independencia conquistamos, al mismo tiempo, la soberanía de la Nación y la igualdad esencial entre los mexicanos. En nuestro país no hay prejuicios raciales. Somos un pueblo mestizo, y mestiza es también nuestra cultura. Estamos orgullosos de las dos grandes fuentes de nuestra nacionalidad. Todo mexicano, cualquiera que sea su origen étnico, es nuestro hermano" [Presidencia de la República, 1970:17]. Nada mejor, entonces, que a la hora de tomar las riendas del país apelar a la fusión étnica y al reconocimiento de las partes, en suma, a la tan necesaria armonía social, ajena, en principio, a todo prejuicio racial. Que se creyese, en realidad, lo que el presidente estaba diciendo es otra cosa. Como recuerda Carlos Bosch, "nadie discutirá que Iberoamérica sigue en busca de su identidad. Debe pensarse que no la logra porque no quiere aceptar lo que verdaderamente es y, por ello, se refugia en otras realidades que no le pertenecen, aunque las asimile como suyas" [Bosch, 1993:75]. Por ello, de mestizaje y de la simbiosis y armonía étnicas en México hablaba el presidente Echeverría en el Congreso de la Unión, pero de España y de la raíz blanca, como veremos a continuación, ante los españoles afincados en el país en las vísperas de la muerte de Franco.

En abril de 1971, y ahondando en la misma línea, Echeverría volvía a hacer referencia al encuentro de estas dos grandes tendencias que dieron lugar al México contemporáneo: "Pertenecemos a una corriente histórica de afirmaciones constantes de principios éticos. Nuestros antepasados aboríge-

8. La aceptación de lo hispánico en México se inscribió en un largo paréntesis temporal, que tuvo en 1959, con la creación de la Comisión Nacional del Libro de Texto Gratuito, uno de sus principales jalones. Como destaca Ascensión de León-Portilla, "los textos oficiales, gratuitos y obligatorios para todas las escuelas del ciclo primario en el país, llegaron en un momento en que lo hispánico era ya reconocido como ingrediente, también esencial, en el ser de México" [León-Portilla, 1978:139].

nes describían la cultura como una antorcha que no da humo; permanente luz que guía y amonesta. De España recibimos la norma moral obligatoria de igualar la vida con el pensamiento" [Presidencia de la República, 1971:223]. Detrás de esta concepción idílica del presidente Echeverría se escondía una realidad social muy distinta, con una sociedad fracturada étnicamente, donde el indio seguía sin encontrar su sitio en un México que por más que quería mirar hacia adelante no podía escapar de su pasado. Carlos Fuentes escribe:

> El mestizaje se ha identificado con la nacionalidad en México. Eso está bien, siempre y cuando no signifique, en un extremo, darle la espalda al mundo con actitudes xenofóbicas y chovinistas que afloran a cada rato. Y en el otro extremo, celebrar a los indios en los museos y despreciarlos en las calles [fuentes, 2002:11].

Este discurso de aceptación de los orígenes étnicos del pueblo mexicano va a ser igualmente recuperado cuando el presidente ocupe la tribuna de oradores ante la comunidad española en México. Como lo hicieran todos los presidentes mexicanos desde el sexenio cardenista, Echeverría volvió a renovar su compromiso con la causa republicana española y a mostrar su frontal rechazo al régimen de Franco, especialmente a raíz de la aprobación de una nueva ley antiterrorista del 22 de agosto de 1975, y la consecuente ejecución de cinco ciudadanos españoles un mes más tarde.[9] Franco y el franquismo querían morir matando, apelando al recurso de la pena capital, algo que le llevó al presidente Echeverría, uniéndose así a la repulsa unánime de la comunidad internacional, a solicitar a la ONU la inmediata expulsión de España de este organismo. Empero, y amén de esta circunstancia, la avanzada edad del dictador hacía presagiar un inminente final, aspecto éste que podía provocar un giro radical en las relaciones bilaterales entre España y México. La maquinaria diplomática mexicana se pondría en marcha, con el presidente a la cabeza, para preparar el terreno de un más que perentorio encuentro. Por ello, amén de cuestiones ideológicas, buena parte del discurso estuvo basado en el reconocimiento de la raíz hispana, parte consustancial del *ser* mexicano. La complejidad racial de México la describía el presidente mexicano con estas palabras en septiembre de 1975:

9. A este respecto, véase nuestro capítulo "Luis Echeverría: el presidente saliente, el último presidente", en *Entre fascistas y cuervos rojos: España y México (1934-1975)* en Carlos Sola Ayape [2008:146-193].

> México es un país complejo, es un verdadero mosaico de culturas. Pero venimos de grandes civilizaciones indígenas que a principios del siglo XVI, en gran parte de lo que ahora llamamos América Latina, entró en choque con Europa, con Occidente, y en cuyo seno, a lo largo de 300 años de vida colonial y de siglo y medio de vida independiente, se ha desarrollado un mestizaje cultural que va configurando la personalidad del mexicano. Tenemos todavía alrededor de 4 millones de indígenas, descendientes directos de aquellas grandes naciones desintegradas —se hablan 52 dialectos, aunque casi todos los indígenas son bilingües— y tenemos una gran proporción de población mestiza, que está orgullosa de sus antepasados, tanto indígenas como españoles [Presidencia de la República, 1975:31].

En pocas palabras, en boca de su presidente, la sociedad mexicana de la década de los setenta se sentía orgullosa de sus antepasados indígenas y españoles, una sociedad que podía presumir de venir de dos grandes civilizaciones. Como en su día escribió Luis Villoro, "al buscar la salvación del indígena, el mestizo se encuentra a sí mismo" [1979:181-183]. Sin embargo, y como ya tuvimos la ocasión de reseñar en otra ocasión, "respetar el alma indígena es comprometerse con esa parte consustancial que cada mestizo lleva dentro. Pero hasta la fecha, en la tricolor nunca ha tenido cabida el color de la tierra" [Sola Ayape, 2003:185-191]. Por más reformas constitucionales que se hagan en México sobre los derechos y culturas indígenas, como la que entró en vigor el 14 de agosto de 2001, la causa indígena sigue estando relegada a un segundo plano, y también ahora en democracia. Además, y como constata Agustín Basave, "la fusión cultural no avanzó como lo hizo la étnica" [Basave Benítez, 2002:140]. Las fracturas siguen estando ahí para aquéllos que las quieren ver.

En los años setenta, el reconocimiento del mestizaje era una manera más de decir que en la constitución del ser mestizo se encuentra la raíz española, raíz que se aprecia y no se desprecia y que, por tanto, al buscar la salvación de lo español, el mestizo también se encuentra a sí mismo. Por ello, el discurso político parecía transmitir el siguiente mensaje: estamos en paz con nosotros, estamos en paz con vosotros; nos reconocemos, os reconocemos.[10]

10. No parece que este mensaje lo hubiera firmado Octavio Paz para quien el mexicano "no quiere ser indio ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma en tanto que mestizo, sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada" [Paz, 2002:96].

En este sentido, el 29 de septiembre de 1975, tan sólo un día después de que México pidiese oficialmente la expulsión de España de la ONU, el presidente mexicano Luis Echeverría hacía el siguiente comentario en una reunión con un centenar de republicanos españoles, donde la *Madre Patria* afloraba por fin en el discurso, término especialmente recurrente para quienes practican la hispanofilia en América Latina:

> Porque el pueblo español es para nosotros la Madre Patria. Porque estamos profundamente orgullosos de las grandes naciones indígenas de que procedemos. Y en este amasijo cultural y político y social, que es el mestizaje, en el que los mexicanos estamos encontrando nuestra verdadera idoneidad, en la libertad, hurgando dentro de nosotros mismos, lo indígena y lo español es nuestro gran patrimonio cultural y moral: lo mejor de lo indígena, lo mejor del pueblo español [Presidencia de la República, 1975:22].

Días después, el 22 de octubre de 1975, el presidente Echeverría volvía a insistir en la misma idea en un desayuno de trabajo ofrecido por el Centro Republicano Español:

> México durante 300 años fue la Nueva España: que es éste el país en donde más millones de personas hablan español; que la gran mayoría de nuestros apellidos, independientemente del grado de nuestro mestizaje, son españoles; que nuestra cultura es mestiza y que estamos profundamente orgullosos, tanto de nuestros orígenes sociales y culturales indígenas como de los españoles; que por ello nosotros les podemos hablar de España [Presidencia de la República, 1975:161].

Por último, el 5 de octubre de 1975, a escasos días de la muerte del dictador, el presidente Echeverría, ante representantes de ex alumnos del Colegio Madrid, decía lo siguiente: "España nos duele. Somos España aquí trasplantada. Admiramos lo indígena, pero a la vez estamos orgullosos de ser mestizos, hijos de inmigrantes que fundaron familias netamente mexicanas" [Matesanz, 1978:424]. Quedaban muy pocos meses para que los dos países rompiesen su distanciamiento diplomático, pero ya para entonces muchos pasos se habían dado para ello.

4. El mestizaje en los primeros encuentros oficiales

Como ya se ha mencionado, en marzo de 1977 España y México volvían a normalizar sus relaciones bilaterales. Para entonces, el delicado proceso político que tuvo que afrontar aquella transición democrática ya había dado visos de que el compromiso con el reformismo acabaría instaurando un verdadero régimen de libertades, a pesar de que su presidente no había salido de unas elecciones y que España todavía no se había dado un texto constitucional. Amén de las declaratorias que en París se hicieron para la ocasión, el restablecimiento de las relaciones hispano-mexicanas quedó definitivamente sellado con los viajes oficiales que programaron sus principales mandatarios: Adolfo Suárez viajaría a México en abril de 1977, López-Portillo viajaría a España en octubre del mismo año y el rey Juan Carlos a México en noviembre del año siguiente. Fue entonces, en el momento de la visita, del recibimiento y, finalmente, del reencuentro, donde mejor podemos rastrear el discurso político en torno al mestizaje, especialmente en el caso del presidente mexicano José López-Portillo, que ya el 5 de octubre de 1975, en su toma de protesta como candidato a la presidencia por el PRI, decía lo siguiente: "Tenemos un pasado excepcional que debemos merecer todos los días: planteo de dos troncos vigorosos, que en consciente proyecto de integración y mestizaje aspiran a síntesis con validez universal. Lamentamos profundamente que ahora una de nuestras raíces no acierte a librarse del fascismo y del garrote vil. Nos da dolor" [*op. cit.*:425]. Sin duda, y como solía estar escrito en el guión de toda toma de protesta del candidato priísta a la presidencia, las permanencias se imponían sobre los cambios. López-Portillo parecía beber del discurso del que terminaría siendo su predecesor en Los Pinos, Luis Echeverría.

Como decíamos, en abril de 1977 el presidente español Adolfo Suárez hacía una escala en México antes de viajar a Estados Unidos. Era el momento de echar raíces y de avanzar los mejores discursos de reconciliación para que "nunca más un conflicto, una diferencia, nos obligue a que, por culto a la lealtad, rompamos la lealtad". Era el momento de sentar las bases para la nueva relación basada en los principios rectores operativos como el de *indivisibilidad*, *credibilidad* o *continuidad* [Arenal del, 1994:282], además de contraer una serie de obligaciones fraternales respaldadas por otros principios como el de *indiscriminación*, "llevando la Doctrina Estrada a sus últimas y lógicas consecuencias, puesto que pensamos que los enjuiciamientos entre hermanos

no deben empañar la convivencia", y por último el principio de *comunidad*, "reflejo de nuestra cohesión de grupo y de nuestro espíritu solidario".[11] No hubo ninguna duda a la hora de aceptar estos preceptos y desde el primer momento todo parecía ir sobre ruedas. Con estas palabras, el presidente anfitrión recibió a su homólogo español Adolfo Suárez: "Nunca estuvimos, no hemos estado ni estaremos lejos de España, metida como está en nuestra sangre y en nuestra historia. […] Dos pueblos con profundas identidades pueden ahora realizarse, verse, completamente en la normalidad". España estaba en la sangre de México, así como en su historia, un mensaje que recuperaría en más de una ocasión en la visita que López-Portillo haría a España en octubre de ese mismo año. El encuentro con el rey de España —recordemos que éstos eran los dos jefes de Estado— se convirtió en el marco propicio para avanzar las mejores alocuciones en torno al mestizaje.

Nada más arribar a España, el primer discurso pronunciado por el presidente López-Portillo fue sin duda el de mayor significación política, y lo hizo, como era de esperar, ante los reyes de España. El presidente mexicano quería recordar, y a la vez caracterizar, al país de donde venía, así como señalar que llegaba a la "España raíz":

> Más allá de las columnas de Hércules, en el corazón de México, en la gran Tenochtitlán, en Tlatelolco –en la Plaza de las Tres Culturas–, donde están los restos de las pirámides indias, de contrafuertes de iglesias españolas y la expresión arquitectónica del México moderno, hay una gigantesca inscripción que dice: *El 13 de agosto de 1521, heroicamente defendido por Cuauhtémoc, cayó Tlatelolco en poder de Hernán Cortés. No fue triunfo ni derrota: fue el doloroso nacimiento del pueblo mestizo que es el México de hoy*. De ese pueblo mestizo vengo, con el honor de ser el primer Presidente de la República que lo hace a esta España raíz. Ni triunfo ni derrota, porque en la sangre admitimos a los dos extremos, a los dos opuestos, y lo que eran dos, hoy es uno en ese afán de integración que caracteriza la obra de España en México y ahora lo constituye, para acreditar que los opuestos pueden penetrarse, no anularse: recogerse, unificarse y, como tal proyectarse. […] eso somos, orgullosamente: síntesis consciente de nuestra vocación mestiza [Presidencia de la República, 1977:57 y 58].

11. Un seguimiento del reencuentro hispano-mexicano puede hacerse en *Presidencia de La República* (Ed.) [1977]: *El gobierno mexicano*. México D. F., abril, núm. 5, pp. 69-78.

El presidente mexicano llegaba a su "España raíz" y era evidente que López-Portillo quería imprimir una relación bilateral, despojando a la misma de esos dualismos que tanto han pesado siempre en el imaginario colectivo de México y también de España: blanco *versus* indio, conquistador *versus* conquistado, ganador *versus* derrotado, colonizador *versus* colonizado. Lo importante era el reconocimiento de la fusión —incuestionable realidad mestiza—, y desde el mismo proyectarse hacia el futuro, sólo hacia el futuro.

Por su parte, el rey hacía público, como ya lo había hecho en otros encuentros con presidentes latinoamericanos, uno de los principios rectores de la política exterior de aquella España en transición: el afán de establecer una colaboración estrecha "con nuestros hermanos de América". Con el ánimo de recuperar el tiempo perdido y de gestar un futuro en armoniosa cooperación, España deseaba abrirse "a una convivencia positiva y constructiva con todos los países que surgieron del mismo tronco del que nosotros procedemos".

Durante su estancia en España, López-Portillo no dudó en recordar que al presidente de México lo acompañaban funcionarios de su gobierno, que eran españoles nacidos en España o hijos de españoles nacidos en México. Asimismo, su desplazamiento a la localidad navarra de Caparroso, de donde eran oriundos los antepasados cercanos del presidente mexicano, tuvo un alto valor simbólico y político, porque en aquellos momentos del reencuentro entre España y México López-Portillo no titubeó a la hora de reivindicar su procedencia española. Yo soy uno de los vuestros era el mensaje político que se estaba lanzando: todo nos une, nada nos separa, el futuro nos pertenece.

El 10 de octubre el presidente mexicano ofrecía una rueda de prensa ante los principales medios de comunicación españoles y mexicanos [*op. cit.*:71]. A los allí presentes les ofreció ejemplares de algunos de sus libros como *Don Q*, *Quetzalcóatl* y *Génesis y Teoría General del Estado Moderno*, además de *Obras Históricas: Descubrimiento y Conquista de América* de su padre José López-Portillo y Weber. Amén del particular ofertorio, en aquel contexto y ante la prensa allí reunida, el presidente mexicano pronunció unas palabras que pueden considerarse como una declaración institucional sobre el nuevo talante con el que México afrontaba el reencuentro con aquella nueva España, y lo hizo rememorando una tesis que defendió en vida su padre y que fue calificada por el presidente mexicano como de "impecable": "Para entender la historia de México era indispensable recoger las dos vertientes, las

dos fuerzas dinámicas que en sinergia confluían a partir de la Conquista: la española y la india". Este principio fue precisamente defendido por su padre en su libro *La Dinámica Histórica de México* [López Portillo y Weber, 1953], donde, en palabras de su hijo, "recoge la historia india y la española y las hace confluir en el descubrimiento de América, para estudiarla ya como un solo tronco de emulsión". Para el presidente López-Portillo,

> creo que no ha habido un historiador que entienda tanto la importancia, la trascendencia de los Reyes Católicos, como mi padre. Sostenía mi viejo, que si hubo y ha habido en la historia de la humanidad una pareja reinante que sea importante, fue precisamente la de los Reyes Católicos. Encontraba genial a Isabel y muy hombre a Fernando. De esa confluencia de Reyes Católicos, da cuenta en forma tal que espero tengan ustedes interés y agrado. Recíbanlo, pues, por favor y de mi parte.

Con estas declaraciones, el presidente López-Portillo mostraba abiertamente su postura ante la *leyenda negra* y ante esa hispanofobia que durante mucho tiempo había sido alimentada en México por su pasado colonial.[12] Sacar a relucir de semejante manera a los Reyes Católicos era altamente significativo, al menos, desde un punto de vista político.

Fortaleciendo la idea anterior, no parece que fuera por casualidad que en la apretada agenda del presidente López-Portillo en su viaje a España se encontrara en Las Palmas de Gran Canaria celebrando, en compañía de los reyes de España, el *12 de octubre*. Nada en aquellos encuentros se hacía por casualidad. El cálculo político se imponía a cualquier otro gesto improvisado. Por ello, en las Islas Canarias, desde donde América parece divisarse, se hizo proclama del "tronco común", de la "hermandad de nuestros pueblos", de la mezcla y el mestizaje, "de la búsqueda constante de la penetración de los opuestos", en suma, "de la búsqueda constante de la identificación que a todos nos hermana". "Todavía no somos todo lo que podemos ser —dijo el presidente mexicano—, pero en nuestras manos está el que en el futuro acreditemos la excelencia de la historia […] y en el futuro sepamos merecer la historia que nos entronca y nos hace ser tan comunes".

12. Véase, a modo de ejemplo, a Aimer Granados [2007:233] "De los unos y los otros en la conformación de la nación étnica y del nacionalismo mexicano a fines del siglo XIX", *en Imágenes e imaginarios en España en México, siglos XIX y XX.*

En ese Día de la Hispanidad el programa oficial incluía un acto académico celebrado en el teatro Benito Pérez Galdós, donde el escritor argentino Ernesto Sábato dijo que "la Conquista no fue lo que nos dice la leyenda negra; la Conquista fue un acto terrible, pero grandioso" y se refirió a la creación de "la mancomunidad hispánica, donde todos como hermanos, con iguales deberes y derechos, constituyamos una formidable comunidad". Esa mancomunidad, a la que se refería Sábato, tuvo su primera concreción en la creación de las Cumbres Iberoamericanas, la primera de ellas celebrada en la ciudad mexicana de Guadalajara en 1991. Por su parte, el rey Juan Carlos se refirió a la cultura compartida en estos términos:

> Es la cultura la que hace esencial y profundamente libres a los hombres y la que les da conciencia de sí mismos y, por tanto, capacidad de actuar en todos los terrenos. Nuestra hermandad en trance de crisis, pero también en trance de esperanzas, exige un enorme esfuerzo de desarrollo educativo. Es preciso y urgente que nuestra comunidad se reconozca a sí misma en su auténtico perfil cultural, sepa quién es, cuál es su origen y cuál su destino, aprecie la hondura y variedad de su ser histórico, hecho de cruzamientos y mestizajes múltiples no sólo de razas, sino también de culturas y, provista de esa conciencia, ajuste bien sus ejes de marcha como tal comunidad para el futuro.

El reto estaba planteado, la necesidad de reconocerse en un verdadero perfil no únicamente racial, sino también, y por encima del anterior, cultural. Por eso, poco antes de su partida, y a la pregunta de un periodista sobre cómo debía evaluar la opinión pública esta visita de Estado, López-Portillo respondía con estas palabras:

> Es el reencuentro de dos países tan afines como somos nosotros, en el entendimiento de que se trata de normalizar lo que era anormal; admitir la presencia de esta nuestra otra raíz, para que todos caminemos en dos pies y no andemos en uno solo, cualquiera que sea éste […], entender que el mexicano es y está destinado a ser una síntesis, que es y está destinado a ser el resultado de una integración cuya posibilidad abrió, para su satisfacción y gloria, España, por primera vez en la historia del mundo; la posibilidad de integrar dos razas tan sustancialmente distintas,

> tan originalmente opuestas, pero tan entrañablemente penetrables como son las nuestras, abriendo así la vocación de nuestro mestizaje.

No es extraño que, por alocuciones como éstas, en marzo de 1978 el diario madrileño *Pueblo* otorgara al presidente mexicano el Premio a la Popularidad y una placa que lo acreditaba como Visitante Ilustre de España en el año de 1977, y que en julio de 1981 fuese galardonado con el premio "Príncipe de Asturias a la cooperación iberoamericana" por haber forjado "el último eslabón de la reconciliación hispana y de la paz civil del pueblo español".

Meses después, en febrero de 1978, el presidente López-Portillo acudía al acto conmemorativo del 453 aniversario de la muerte de Cuauhtémoc. En el mismo, el profesor Gastón García Cantú, en aquel entonces director del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México, pronunciaba, en su discurso, estas palabras:

> Somos un pueblo mestizo por la batalla histórica de la cual hemos surgido: rechazo de la opresión venida de afuera y conquista creadora de la cultura universal. De Cuauhtémoc, la lección de la lucha contra el mito; de Cortés, el idioma y la enseñanza política de que México sólo puede ser aniquilado por divisiones internas [Presidencia de la República, 1978:50].

Pocos días después, y en una entrevista televisiva que acabaría formando parte de las páginas del semanario *Siempre* del 22 de marzo de 1978, el presidente López-Portillo advertía que la relación con España no era sólo una relación entre dos países, "sino la relación de los mexicanos consigo mismos". En palabras de Ascensión de León-Portilla, tal respuesta encerraba en sí "una aceptación del ingrediente español –bueno y malo– vigente en el mexicano y en modo alguno exclusivo de España, y es también un paso más en la comprensión del mestizaje" [León-Portilla, 1978:141 y 142]. Por si fuera poco, el presidente mexicano apostillaba su mensaje con estas palabras: "Para una corriente de mexicanos, lo malo nos viene de España [...]; para otro grupo, los males nos vienen de no haber resuelto el problema indio. Y hay un tercer grupo de mexicanos, entre los que me cuento, que queremos entender que México es, fundamentalmente, una síntesis [...], que no debemos resolver nuestras cuestiones como enfrentamiento sino como integración y síntesis".

Como vemos, bien por el presidente o bien en presencia del presidente, se reconocía una y otra vez la condición mestiza de México.

> En la ideología nacionalista en curso se reconoce una preocupación formal por los pueblos indios, pero también se ha glorificado el mestizaje y, como tal, se transmitía en los libros de texto gratuitos. La celebración del *día de la raza* se encuentra estrechamente relacionado con el mismo planteamiento; con un significado ambiguo que transita de lo indio a lo mestizo donde, además, se entremezclan las vertientes biológicas y culturales; algo semejante a como se utiliza el giro cursipoético: *raza de bronce* [Serrano, 1995:47].

Un año más tarde, del 17 al 22 de noviembre, los reyes de España visitaron México, en lo que fue un viaje con alto valor simbólico, habida cuenta de que era la primera vez en la historia en que un monarca español llegaba a este país.[13] Las primeras palabras del jefe de Estado anfitrión fueron elocuentes y de nuevo, cómo no, el concepto mestizaje volvía a cobrar un protagonismo sin igual: "Es usted, Don Juan Carlos, el primer Jefe de Estado de España que en más de cuatro siglos y medio llega a estas altas mesetas testigos de páginas dramáticas y paradigmáticas. Aquí se enfrentaron la cultura de Occidente y la cultura indígena, que definían distintas formas de vida. Aquí cayó el águila mexicana para que naciera una nueva estirpe mestiza, semilla del futuro de la Humanidad". El presidente López-Portillo conocía muy bien la obra de José Vasconcelos, quien concibió a América Latina como una "patria y obra de mestizos" y se atrevió a aventurar la formación de una quinta raza universal con sede en Iberoamérica: la *raza cósmica* [Vasconcelos, 1958:903 y 909]. Esta nueva raza constituyó, en opinión de Agustín Basave, "el colofón de la era etnocentrista de la corriente mestizófila mexicana" [Basave Benítez, 2002:136].

De la bienvenida dispensada por el presidente de la República Mexicana a la recepción de los reyes por parte del jefe del Departamento del Distrito Federal, Carlos Hank González, precisamente en el Parque del Mestizaje, inaugurado entonces para la ocasión, "un escenario oportunísimo" —como reconocería el rey— para "este encuentro hispano-mexicano: el encuentro de dos países que tienen en sus mestizajes históricos su carta de naturaleza

13. La visita puede seguirse a través de Presidencia de *La República* [1978:158-194].

humana y cultural". Después en el Salón de Cabildos, el regente de la ciudad dijo lo siguiente en consonancia con el discurso oficial al uso:

> En este sitio en que hoy nos encontramos, ayer se enfrentaron y chocaron con violencia, con fuego de pasiones, dos razas, dos culturas, dos épocas, dos religiones, dos filosofías. De ese choque extraordinario, fantástico, surgió nuestra Patria. De allí surgió México. Del indio y del español –que hoy vimos representados en el parque por usted inaugurado– se formó esa nueva raza […]. Los mexicanos somos españoles e indios orgullosamente. Somos el mestizaje, somos la raza que ha de ser la raza universal en que se fundan todas las razas del mundo.

La sombra del pensamiento de Vasconcelos parecía ser alargada. En respuesta, el rey hizo oportuna referencia al mestizaje, anunciando las potencialidades que encerraba de cara al futuro de la relación bilateral: "El mestizaje tiene para todos nosotros un significado esencial y trascendente, fuente de fusión biológica y cultural, índice de vitalidad y marca indeleble para cuanto hagamos en el porvenir".

En otra ocasión, López-Portillo dijo en presencia de los reyes:

> México, maduro y definido, aprecia sus orígenes. Lo hispánico es parte de nosotros mismos, está en nuestra sangre, en el lenguaje, en las costumbres, en la arquitectura de nuestros pueblos y ciudades, en la cultura; es una de las dos raíces de ese gran tronco común mexicano nutrido en su gestación por savia ibérica y alimentado también por la otra, igualmente rica, autóctona, indígena, generada en nuestro propio territorio. […] Somos síntesis lograda y firme.[14]

En respuesta, el rey Juan Carlos hizo referencia a ese mestizaje sin el cual no pueden pensarse por separado estos países: "Unos y otros fraguamos nuestra nacionalidad con esfuerzo y con dolor, enriqueciendo la entra-

14. En efecto, en México la mayoría tiene rostro mestizo, pero también es mestiza e indígena la pobreza y la marginación, verdaderas asignaturas pendientes, todavía en este México del siglo xxi, y hasta el momento sin visos de solución. En este sentido, queremos rescatar unas palabras de José López-Portillo de uno de sus libros que escribiera a mediados de los noventa: "Del encuentro de lo mejor de dos mundos, somos una resultante débil y precaria, que tiene vergonzantemente pendiente la respuesta a los planteos de nuestro origen: hacernos iguales. Identificarnos" [López-Portillo Pacheco, 1994:236].

ña de nuestra existencia a través del mestizaje y la mezcla de civilizaciones". Desde el reconocimiento de la esencia constitutiva de ambas realidades nacionales, quedaba por delante plantear el contenido que habría de llenar las relaciones bilaterales entre España y México, algo que tenían perfectamente claro y asumido ambos dirigentes. En palabras del monarca español, "he venido, en fin, a dialogar sobre el futuro. […] Importa, sin embargo, que en esta hora anunciadora de unos procesos que culminan, sepamos plantear nuestro mañana mutuo sin los egoísmos y la cicatería de muchos de los que nos precedieron en ese camino del desarrollo". Había que construir conjuntamente el futuro, que para eso, y sólo para eso, se había producido el reencuentro fraternal tras cuatro décadas de enemistad.

5. A modo de final

Llegamos al final de estas páginas para avanzar las últimas ideas. Como se ha dicho, tras el restablecimiento de sus relaciones bilaterales, España y México se disponían a armar una agenda de cooperación pensando en el futuro con el pragmatismo propio de aquéllos que se curten en la escuela de la diplomacia. A la fecha, y haciendo un balance de estos poco más de treinta años de encuentro fraternal, podemos decir que aquella decisión fue oportuna y conveniente para las partes. Sin embargo, en aquel entonces había que sentar las bases de la nueva relación bilateral y despejar el camino de todos los obstáculos que, en un momento dado, pudieran enrarecer el diálogo diplomático y entorpecer en última instancia los flujos de la cooperación y el intercambio.

El viaje hacia el futuro había que hacerlo libre de taras, y así, y entre las estrategias utilizadas, se echaría mano del mestizaje para hacer gala de una especie de mestizofilia encubierta que hiciera las veces de antídoto contra el enquistado antigachupinismo y la hispanofobia, elementos sin los cuales es difícil entender, como nos recuerda Tomás Pérez Vejo, el proceso de construcción nacional del México soberano [Pérez Vejo, 2007:140]. Amén de constatar la evidencia mestiza del rostro de México, el reconocimiento del mestizaje, y hasta su loa desmedida, sirvieron para poner al descubierto la raíz fundacional española, así como la proclamación, especialmente por parte del presidente mexicano, de la aceptación de la misma. No podía haber mejor remedio para curar los enquistados males del pasado y fortalecer las ansias compartidas de

amistad y fraternidad que demandaba el nuevo tiempo diplomático. En pocas palabras, en el reconocimiento de lo mayoritario se encontraba la fórmula para encontrar la paz con la raíz blanca.

Mediante los fragmentos que hemos reunido para la ocasión se ha podido constatar el afán de los altos mandatarios por crear, de manera precisa y calculada, un discurso fundacional que fuese el verdadero prólogo y augurio a estas nuevas relaciones bilaterales. El mestizaje, por la fusión que encierra, se convierte así en el símbolo discursivo de este nuevo tiempo de hermandad entre dos países que venían de cuarenta años de distanciamiento. La legitimidad otorgada a este discurso consensuado terminó siendo fuente de inspiración para las muchas citaciones oficiales que, en diferentes niveles, tendrían lugar en las tres décadas venideras. A la postre, las bases que sentaron el rey Juan Carlos y José López-Portillo sirvieron para conservar viva la llama de la hermandad, la misma que ha venido perfumando los discursos oficiales en todos y cada uno de los encuentros posteriores. El pragmatismo calculado de la diplomacia imponía su guión, y en el primer renglón se hacía saber que la única actitud válida pasaba por mirar al futuro, siempre al futuro, haciendo del mestizaje la raíz común donde unos y otros podían encontrar la anhelada y definitiva reconciliación fraternal.

Bibliografía

Almazán, Marco A.

1992 *El Rediezcubrimiento de México*, México, Alpe.

Arenal, Celestino del

1994 "La política exterior española en Iberoamérica (1982-1992)", en Calduch, Rafael (coord.), *La política exterior española en el siglo XX*, Madrid, Ediciones Ciencias Sociales.

Basave Benítez, Agustín

1991 "México mestizo II. Mestizaje a contrapelo", *Excélsior*, 25 de marzo.

2002 *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, FCE.

Bonfil Batalla, Guillermo

1992 *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*, Buenos Aires, Fondo Editorial del CEHASS; San Juan de Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

1994 *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo.

Bosch, Carlos

1993 "El problema de la identidad en América", *Cuadernos de Cuadernos*, núm. 3.

Fuentes, Carlos

2002 "Prólogo", en Basave Benítez, Agustín, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, FCE.

Galvani, Victoria

1987 *El Rey y la Comunidad Iberoamericana*, Madrid, Fundación Cipie.

Granados, Aimer

2007 "De los unos y los otros en la conformación de la nación étnica y del nacionalismo mexicano a fines del siglo xix", en Sánchez Andrés, Agustín, Tomás Pérez Vejo y Marco Antonio Landavazo (coords.), *Imágenes e imaginarios en España en México, siglos XIX y XX*, México, Morelia-Conacyt-Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

León-Portilla, Ascensión de

1978 *España desde México. Vida y testimonio de transterrados*, México, UNAM.

López Portillo Pacheco, José

1994 *Dinámica política de México. II. Vector español*, México, Planeta.

López Portillo y José Weber

1953 *Dinámica histórica de México*, México, Imprenta Aldina.

Matesanz, José Antonio (Comp.)

1978 *México y La República Española. Antología de documentos, 1931-1977*, México, Centro Republicano Español de México.

Olaechea, Juan Bautista

1992 *El mestizaje como gesta*, Madrid, MAPFRE.

Pardo, Rosa

1995 *Con Franco hacia el Imperio. La política exterior española en América Latina, 1939-1945*, Madrid, UNED.

Paz, Octavio

2002 *El laberinto de la soledad*, México, FCE.

Pérez Vejo, Tomás

2007 "Hispanofobia y antigachupinismo en tierra caliente de Morelos: las claves de un conflicto", en Sánchez Andrés, Agustín, Tomás Pérez Vejos y Marco Antonio Landavazo (coords.), *Imágenes e imaginarios en España en México, siglos XIX y XX*, Morelia, Porrúa-Conacyt-Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Presidencia de la República (Ed.)

1970 *Mensaje del C. Presidente de la República Luis Echeverría Álvarez ante el Honorable Congreso de la Unión el primero de diciembre de 1970*, México.

1975 *El gobierno mexicano*, México, octubre, núm. 59.

1975 *El gobierno mexicano*, México, septiembre, núm. 58.

1977 *El gobierno mexicano*, México, abril, núm. 5.

1977 *El gobierno mexicano*, México, octubre, núm. 11.

1978 *El gobierno mexicano*, México, noviembre, núm. 24.

1978 *El gobierno mexicano*, México, febrero, núm. 50.

Serrano, Carlos

1995 "500 años de historia: la conquista y el mestizaje biológico en México", en Ochoa, Lorenzo (ed.), *Conquista, transculturación y mestizaje. Raíz y origen de México*, México, UNAM.

Sola Ayape, Carlos

2002 "Las relaciones contemporáneas entre México y España: un camino de encuentros y desencuentros", en Guzmán, Nora (comp.), *Sociedad y desarrollo en México,* Monterrey, ITESM-Ediciones Castillo.

2003 "Reseña del libro Rabasa, Emilio (2002): Derecho constitucional indígena. México D. F., Porrúa", en *Jurípolis*, núm. 1.

2007 "El manejo discursivo del pasado en el restablecimiento de las relaciones entre España y México", *En-claves del pensamiento*, núm. 1, año I.

2008 *Entre fascistas y cuervos rojos: España y México (1934-1975)*, México, Porrúa-Tecnológico de Monterrey.

2009 *El reencuentro de las águilas: España y México (1975-1978)*, México, Porrúa-Tecnológico de Monterrey.

Vasconcelos, José

1958 *Obras completas* (II), México, LIMUSA.

Villoro, Luis

1979 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Edición de la Casa Chata.

Zea, Leopoldo

1993 "Problemas de identidad e integración en Latinoamérica", en *Cuadernos de Cuadernos*, núm. 3.

Juan Bosch y Germán Arciniegas en el contexto del pensamiento historiográfico latinoamericano del siglo XX

Claudio Vadillo López
Escuela Nacional de Antropología e Historia /
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Introducción

Acercarnos a la perspectiva historiográfica de Germán Arciniegas y Juan Bosch, en sus obras *Biografía del Caribe* (1945), *Continente de Siete Colores* (1965), *De Cristóbal Colon a Fidel Castro* (1969), respectivamente, tiene como objetivo, analizar los enfoques de intelectuales latinoamericanos que se propusieron romper con el pragmatismo positivista que estudia aisladamente a cada país y que tenía como referencia a los Estados Unidos y a Europa. Interesa estudiarlos porque aunque sus productos historiográficos fueron elaborados en el mismo contexto político latinoamericano, en plena guerra fría, pero en realidades nacionales diferentes, se tradujeron en conclusiones políticas divergentes sobre el modelo político a seguir en Latinoamérica. La forma de observación de la historia caribeña, tanto de Arciniegas como de Juan Bosch, encontró su límite en la critica de los teóricos marxistas que emergen en el escenario de la lucha ideológica posterior a la Revolución Cubana. El esfuerzo intelectual de Arciniegas

y Bosch fue un paso fundamental en el proceso de autoconocimiento de los pueblos caribeños y de toda América.

En el año 2009 se celebró el centenario del nacimiento del intelectual y político dominicano Juan Bosch (1909-2001); es importante hacer una reflexión sobre una parte de su producción historiográfica sobre el Caribe, para lo cual hago un análisis comparativo con las ideas acerca del Caribe de otro intelectual contemporáneo suyo, el colombiano Germán Arciniegas (1900-1999).

En este trabajo, se tratará de comparar su enfoque historiográfico porque fueron dos intelectuales amantes de la cultura latinoamericana, críticos del imperialismo, escritores de diferentes géneros literarios como la novela, el cuento y el ensayo; ambos fueron políticos y constructores de instituciones en sus países. Dos latinoamericanos que contribuyeron a forjar el pensamiento y la acción política del siglo XX en los países al sur del Río Bravo.

Germán Arciniegas escribió 60 libros y miles de artículos. Se definió así mismo como "agitador intelectual" y sus armas fueron el periodismo, la cátedra y los libros. Armó una visión histórico cultural y política del continente [Cobo Corda *et al*., 1997:171] en obras como *Biografía del Caribe* (1945), *América Tierra Firme* (1937), *Los Alemanes en la conquista de América* (1941), *Este Pueblo de América* (1945), *Entre la libertad y el miedo* (1952) y *El Continente de siete colores* (1965). Arciniegas armó una visión histórico, cultural y política del continente.

Juan Bosch escribió aproximadamente 20 libros con una amplia gama de temas y géneros tales como cuentos, novelas, historiografía, análisis político, económico social, ideología política etc. Entre sus libros destacan *La Mañosa: la novela de las revoluciones* (1936), *Mujeres en la vida de Hostos* (1938), *Poker de Espanto en el Caribe*, escrito en 1955 (1988), *Composición social dominicana*, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro* y *El pentagonismo sustituto del imperialismo* (1966); entre otros.

Según Eugenio de J. García Cuevas, crítico literario dominicano radicado en Puerto Rico, la producción literaria de Juan Bosch se compuso de:

1. Obras de ficción: poemas de juventud, cuentos y novelas.
2. Estudios sociohistóricos: Ensayos sociológicos, históricos y económicos.

3. Biografías: Eugenio María de Hostos, Simón Bolívar, Máximo Gómez, Pedro Santana, etcétera.
4. Ensayos políticos y teóricos: escritos sobre teoría y práctica política;
5. Testimonios y crónicas: notas sobre viajes y vivencias personales.
6. Propaganda política: escritos con fines proselitistas.
7. Escritos coyunturales: artículos aparecidos en periódicos y revistas, principalmente, donde polemiza u opina sobre acontecimientos coyunturales inmediatos.
8. Obras teológicas: escritos sobres personajes bíblicos como Judas y David.

Germán Arciniegas simpatizó, en su juventud, con el APRA de donde enraizó el antitimperialismo de toda su vida. Fue un luchador por la democracia y permaneció exiliado en los Estados Unidos de América entre 1947 y 1957, posteriormente siempre estaría vinculado al Partido Liberal de Colombia. Mientras que Juan Bosch se vinculó, desde joven, a la lucha antiimperialista en la República Dominicana, fue fundador, en 1939, del Partido Revolucionario Dominicano, permaneció exiliado de 1938 hasta 1961 durante todo el periodo dictatorial de Rafael. L. Trujillo. En esos años colaboró con gobiernos cubanos de corte liberal, él mismo se definía como un luchador por la democracia y la justicia social. Ambos escritores, y políticos latinoamericanos, están inmersos en la generación, que en México fue clasificada por Enrique Krauze, de "1915". A la que pertenecieron José Vasconcelos, Lombardo Toledano, Daniel Cosío Villegas, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea, nacidos entre 1891 y 1910.

En este trabajo nos interesa destacar que ambos produjeron una obra que siempre tuvo como referencia el Caribe, el espacio geopolítico y cultural donde transcurrió la mayor parte de su vida y en el que dieron batallas intelectuales y políticas por la construcción de una América Latina libre, democrática y orgullosa de su patrimonio cultural milenario.

La idea del Caribe en Arciniegas

En *Biografía del Caribe* (1945), Arciniegas da sentido a la investigación construyendo una representación del Caribe como un protagonista histórico de relevancia universal, significativo en la historia de América. En *Biografía del Caribe*, Arciniegas escribió, refiriéndose al Caribe, que:

> La Tierra Firme es de los españoles: México, el Perú, la América Central, la Nueva Granada, Chile, la Plata: virreinatos, gobernaciones. Del Caribe, le interesan las islas grandes; Cuba, la Española. Pero quedan para uso y regalo de la piratería, islas menudas esparcidas por todo el mar; y las Antillas Menores… de estas islitas, unas son volcánicas, y otras apacibles llanuras que pudieron ser mesetas en la hundida cordillera. Vistas en el mapa forman una línea de puntos suspensivos. Los puntos suspensivos se usan en las novelas cuando el autor quiere dejar algo en penumbra de misterio, de emoción, de ironía… Tal es también el sentido de las Antillas menores. Son un margen reservado a la aventura, al contrabando, a la vida clandestina, en donde se forman hermandades de bandidos, más intimas y sinceras que las de buenos ciudadanos… Las islas tienen nombres de novela, de santos, de ilusiones, de anécdotas. Se los han dado los navegantes con algo de superstición... [1966:186].

La estructura de la obra

El libro *Biografía del Caribe* está expuesto en cuatro libros: El Siglo de oro, El Siglo de la Plata; El Siglo de las Luces; y El Siglo de la Libertad; un periodo que corre de 1492 hasta 1903.

Biografía del Caribe es una historia de regiones geográficas de larga duración definida por la constante interacción entre América y Europa. Los temas del libro están delineados por la imbricación de territorios geográficos del Caribe con cortes temporales definidos por acciones militares y políticas de los grandes héroes caribeños de la conquista, la colonia y la independencia, en el siguiente orden: Del Mar Grecolatino al Mar de los Caribes; Santo Domingo, o el mundo que nace; El Pacífico, cosas que los del pueblo descubren; El Dorado y la fuente de la eterna juventud; El Dorado, principio y fin del siglo de Oro; El Archipiélago de los siete colores; En Copenhague, como en Edimburgo, hay quienes sueñan sobre la rosa del mar; Canción de cuna del Misissipi; La Revolución Francesa y los negros de Haití; Los últimos piratas; Romanticismo, guerrilleros, poetas y filibusteros; Miranda, vagabundo de la Canal, etcétera.

En *Continente de Siete Colores* se propone una historia cultural de América donde Arciniegas despliega una idea tradicional de la producción cultural como acervo de ideas, de conocimientos científicos, de corrientes filosóficas, de lenguas, productos artísticos (literatura, música, arquitectura, pintura), de prácticas rituales religiosas y mágicas, esto es, lo que se consideraría desde la

perspectiva tradicional de la antropología como los componentes del patrimonio cultural latinoamericano: el folclor. Por el tratamiento que da a la información, se observa que la perspectiva cultural de Arciniegas es, sobre todo, etnográfica.

La columna vertebral que constituye la periodización en cuatro etapas de la historia de Latinoamérica y del Caribe, que efectúa Arciniegas, es

> los cuatro procesos históricos de las cuatro Américas [la indoespañola, la portuguesa, la inglesa, la anglofrancesa]… Para nosotros, escribe el autor, estas cuatro Américas son cuatro grandes provincias de un continente que se mueve por senderos diversos en busca de la misma libertad [Arciniégas, 1965:23].

La periodización transita desde la conquista hasta, incluso, mediados del siglo XX, en el siguiente orden: El Viejo Mundo de América; La América de 1500; Qué llevaron los españoles a América; El nacimiento de una literatura; Don Quijote y la Conquista de América; El Verde Brasil; la Colonia española; Los Conventos y las Misiones; Las letras en la Colonia española; Las Artes en la Colonia española; La Ilustración; Las Misiones Científicas; Independencia; Romanticismo y Liberalismo; Civilización y Barbarie; Del utilitarismo al Positivismo; Brasil, de Colonia a Imperio y República; Haití en Blanco y Negro; Del Modernismo al Antimodernismo; Entre Ariel y Caliban; y La Cita de las Magias.

En *Continente de Siete Colores* se teje la urdimbre, el eje narrativo entre los hilos que son las etapas históricas y los de la multitud de características culturales de América que, en su montaje, llevan a Arciniegas a trazar las características culturales de los pueblos del Caribe como productos propiamente de América.

En ambos textos, Arciniegas organiza su información en la misma lógica histórico-política tradicional: descubrimiento, conquista, colonia e independencia. Sin embargo, analiza planos diferentes; en *Biografía del Caribe*, son los vínculos entre la geografía y las acciones político-militares de sus habitantes; en *Continente de Siete Colores* explica las características del plano histórico en el que confluyen las relaciones entre las cronologías políticas y de la producción cultural.

En cada uno de estos trabajos, el Caribe está ubicado en dos contextos diferentes, en el primero navega en medio de la tensión que generan los olea-

jes contrapuestos de dos proyectos históricos: el de Europa y el de América, mientras que en el segundo el Caribe es parte integral de América, ya no mira a ambos lados del Atlántico, no busca referencias en las costas que se miran de frente, sino que está anclado en el mar de América, en su seno.

La distancia temporal de veinte años entre una obra y otra, y el recorrido intelectual que realizó Arciniegas en esos años, fortaleció y profundizó su visión Americanista, así como el lugar en este horizonte cultural del Caribe y sus pueblos. En *Continente de Siete Colores* se estudian los fenómenos de la cultura americana articulados por acontecimientos político-militares de la historia general de América en una secuencia narrativa que expone la lenta emergencia del proyecto ideológico liberal en América que, como señala Arciniegas, va transitando de la ilustración al romanticismo y al positivismo.

El Caribe transita de ser concebido como espacio de encuentro entre Europa y América, a ser espacio de la identidad americana. Hay en Arcinegas una visión historiográfica evolutiva.

Es importante reflexionar sobre el hecho de que Arciniegas en *Continente de Siete Colores* no considera más al Caribe como un territorio específico y diferenciado al interior de América. Desde el punto de vista cultural y lingüístico lo concibe cruzado por las cuatro Américas: la indoespañola, la portuguesa, la inglesa y la anglofrancesa; perspectiva en la que el Caribe aparece como parte integral del cuerpo único que es América, su aporte a la cultura latinoamericana está implícito en la naturaleza diversa de ésta.

El Caribe es una geografía unida lingüística, cultural e históricamente a América, aquí no se le mira con el tamiz de la alteridad, no es otro frente a Europa y América, como se planteó en *Biografía del Caribe*, es con América uno sólo, su identidad es la de América, no la de su circunstancia territorial, es, dicho de otra manera, un elemento intrínseco de la idea de América cuya invención fue recreada por Edmundo O'Gorman.

Las ideas que sobre el Caribe desarrolla Arciniegas, en *Continente de Siete Colores*, ya están expresadas en *Biografía del Caribe*, pero ahora se presentan como parte del entramado de relaciones que dan cuerpo a América como espacio cultural e histórico perfectamente distinguible en el mundo.

El Caribe aparece como parte del tejido americano, está imbricado con las características de otras regiones de América, lo que no diluye su especifi-

cidad, ya indicadas en *Biografía del Caribe*, a saber: a) es un territorio rebelde; b) es un espacio de cruce de culturas; c) es territorio de los negros libres poseedores de la magia y del vodú; d) es territorio para el despliegue pleno de la libertad y la democracia, observaciones que se recrean en *Continente de Siete Colores*. Texto en el que Arciniegas sostiene su convicción de que el Caribe es una encrucijada de caminos, de lenguas, de culturas y de magias.

Desarrolla con amplitud, desde su liberalismo radical, la idea de que el Caribe es un territorio de la negritud: cultura que se identifica con el vudú y con la magia como instrumentos de búsqueda de libertad. Lejos de estigmatizar las prácticas paganas, las caracteriza como atributos de la naturaleza libertaria intrínseca de los negros que se rebelan contra la esclavitud, que en Haití y Cuba construyen naciones a su imagen y semejanza. Ideas que había esbozado en *Biografía del Caribe*.

La idea del Caribe en Bosch

En el libro *De Cristóbal Colón a Fidel Castro*, escrito por Juan Bosch en 1969 y publicado en 1988,[1] se afirma que,

> aunque en esa hermosa, rica y apasionante región del mundo hubiera pueblos que hablaban español, inglés, francés, holandés; aunque en unos predominaran los negros y los mestizos de blancos y negros y en otros los blancos y los mestizos de blancos y de indios, lo cierto y verdadero era —y seguiría siendo por largo tiempo— que el Caribe es una unidad histórica desde que llegó a sus aguas Cristóbal Colón hasta Fidel Castro [1988:340].

Bosch considera que

> el Caribe está entre los lugares de la tierra que han sido destinados por su posición geográfica y su naturaleza privilegiada para ser fronteras de dos o más imperios. Ese destino lo ha hecho objeto de codicia de los poderes más grandes de Occidente y teatro de la violencia desatada entre ellos [*ibid*.:9].

El trabajo realizado por Bosch es, según él mismo

1. Casa de las Americas. Serie Rumbo. 1969.

sólo un recuento de las agresiones imperiales que se han producido en el Caribe, fueron hechas por grupos aislados —como pirata, filibusteros, corsarios— o por ejércitos imperiales; será además un recuento de las luchas de indios y negros provocadas por la opresión y la explotación de los imperios; será un recuento de las agresiones hechas por los imperios a los pueblos independientes [*ibid*.:19].

La conquista del Caribe por parte de los muchos imperios que han caído sobre él causó la casi total desaparición de los indígenas en la región y la desaparición total de ellos en las islas, y causó, desde luego, las naturales sublevaciones de unos pueblos que se negaban a ser esclavizados y exterminados en sus propias tierras por extraños que habían llegado de países lejanos y desconocidos. Esa conquista causó la llegada a la fuerza y la subsiguiente expansión demográfica de los negros africanos, conducidos al Caribe en condición de esclavos, y causó sus terribles y justas rebeliones, que produjeron inmensas pérdidas de vidas y bienes [*ibid*.:9].

Al entrar en el ámbito de Occidente, el Caribe pasó a sufrir los resultados de las luchas europeas, y a su vez esas luchas eran batallas interimperiales. Si esas luchas, reflejadas en el caribe, tuvieron en la región del Caribe consecuencias diferentes a las que tuvieron en Europa, ello se debió a las condiciones especiales de sus tierras, que eran apropiadas para la producción de artículos que no podían obtenerse en Europa; y también se debió al hecho de que en este o en aquel momento, tal o cual imperio no podía defender al mismo tiempo su territorio metropolitano y su territorio colonial… El apetito imperial apareció y actuó en Europa y rebotó en el Caribe, y los efectos de su acción en el Caribe impidieron la formación natural y sana de sociedades que pudieron defenderse, a su turno, de los defectos de nuevas luchas [*ibid*.:13].

El autor da sentido a la investigación construyendo una representación del Caribe como un objeto de estudio construido a partir de un enfoque metodológico geopolítico nacionalista, desde el cual se caracteriza al Caribe como Frontera Imperial y espacio de lucha de sus pueblos por su liberación del imperialismo.

La estructura de la obra

En *De Cristóbal Colón a Fidel Castro* hay 26 capítulos en los que está expuesto, en un periodo que corre de 1492 hasta los años sesenta del siglo XX, un recorrido en el que se tratan temas como: Una frontera de cinco siglos; El escenario de la frontera; Indios y españoles en los primeros de la frontera

imperial; La conquista del caribe entre 1508 y 1526; Sublevaciones de indios, africanos y españoles; Contrabandistas, bucaneros y filbusteros; El siglo de la desmembración; El tiempo del espanto; El Caribe hasta la Paz de Utrecht; La revolución norteamericana y sus resultados en el caribe; La revolución francesa y su proyección en el Caribe; Nacimiento de la Republica de Haiti; La independencia de los territorios españoles; Las luchas por la independencia de Cuba (1868-1898); El siglo del imperio norteamericano; y Fidel Castro o la nueva etapa histórica del Caribe.

Contexto intelectual comparativo

Para apreciar con mayor precisión el enfoque historiográfico de Arciniegas y de Bosch, cabe comparar su periodización de la historia latinoamericana y del Caribe con la de otros autores que también articulan los hechos políticos y las ideas, pero con otro enfoque metodológico.

Para Bosch

> la historia del Caribe es la historia de las luchas de los imperios contra los pueblos de la región para arrebatarles sus ricas tierras; es también la historia de las luchas de los imperios, unos contra otros, para arrebatarse porciones de lo que cada uno de ellos había conquistado; y es por último la historia de los pueblos del Caribe para libertarse de sus amos imperiales.

Por lo que concluye que,

> si no se estudia la historia del Caribe a partir de este criterio no será fácil comprender por qué ese mar americano ha tenido y tiene tanta importancia en el juego de la política mundial, por qué en esa región no ha habido paz durante siglos y por que no va a haberla mientras no desaparezcan las condiciones que han provocado el desasosiego. En suma, si no vemos su historia como resultado de esas luchas no será posible comprender cuáles son las razones de lo que ha sucedido en el Caribe desde los días de Colón hasta los de Fidel Castro, ni será posible prever lo que va a suceder allí en los años por venir [*ibid*.:9].

La interpretación de Bosch es la de la historiografía nacional-populista, en la medida en que su lógica analítica es la de la confrontación dialéctica

imperio *vs* pueblos caribeños, partiendo de "que todos los países del Caribe son hijos de un mismo acontecimiento histórico y hay que verlos unidos en su origen y en su destino" [*ibid*.:13].

El enfoque nacionalista de Bosch es claro cuando afirma que,

> el Caribe comenzó a ser frontera imperial cuando llegó a las costas de la Española la primera expedición conquistadora, que correspondió al segundo viaje de Colón. Eso sucedió el 27 de noviembre de 1493. El caribe seguía siendo frontera imperial cuando llegó a las costas de la antigua Española la última expedición militar extranjera, la norteamericana que desembarcó en Santo Domingo el 28 d e abril de 1965 [*ibid*.:17].

Para Bosch, el imperio unificó a los países caribeños en una sola nación al incluirlos en su límite territorial y geopolítico como su frontera, por eso, la periodización de Bosch tiene que ver con las sucesivas invasiones y acciones imperiales para controlar a los pueblos y a las riquezas caribeñas, encontrando en contraparte las luchas y rebeliones de los pueblos caribeños para construirse una independencia política y económica frente al Imperio. Para Bosch,

> en buena lógica, pues, no debe verse a ningún país del Caribe aislado de los demás. Todos surgieron a la vida histórica occidental debido a una misma y sola causa, y todos han sido arrastrados a lo largo de los siglos por una misma y sola fuerza, aunque en ciertas tierras es fuerza hablara inglés y en otras francés y en otras español. Al verlos en conjunto, la verdadera dimensión del drama histórico del Caribe se nos presenta con una estatura agobiante; y al conocer su drama mediante una exposición organizada según las líneas profundas que lo produjeron —estos es, las líneas de las luchas imperiales— se comprende con mediana claridad por qué en el Caribe se ha derramado tanta sangre y se han aniquilado pueblos, esfuerzos y esperanzas [*ibid*.:13].
>
> El Caribe fue conquistado y convertido en un escenario de debates armados de los imperios —y por tanto, en frontera imperial— debido a que la historia de Europa produjo de su seno el capitalismo mercantil y con él la competencia entre las naciones capitalistas que se repartían a cañonazos los territorios que se iban descubriendo en el Nuevo Mundo [*op. cit*.].

> Las actividades de los imperios han provocado guerras civiles y revoluciones que han trastornado el desenvolvimiento natural de los países del Caribe, y ese trastorno ha impedido su desarrollo económico, social y político [*ibid*.:9].

Tanto para Arciniegas como para Bosch, el Caribe es parte del tejido americano, está imbricado con las características de otras regiones de América, coinciden también en que es una unidad histórica, más allá de su pluriculturalidad; a) lo que para Arciniegas es un territorio rebelde, para Bosch es un espacio de lucha anittimperialista; b) lo que para Arciniegas es un espacio de cruce de culturas, para Bosch es un territorio de mezcla impuesta por el imperialismo de lenguas y tradiciones culturales; c) lo que para Arciniegas es territorio para el despliegue pleno de la libertad y la democracia, para Bosch es un espacio de sistemática agresión imperialista y de imposición de dictaduras antipopulares.

Es interesante reflexionar que Arciniegas periodiza de acuerdo al avance de la modernización latinoamericana, por la vía de la liberalización y la democracia, lo que significaría que para él el territorio caribeño, como el de toda América, sería el receptor adecuado donde tendría una realización superior la democracia liberal europea y norteamericana. En tanto que para Bosch esto es secundario y está subordinado a la imposición de los intereses económicos y geopolíticos imperialistas sobre las naciones caribeñas.

Otro autor, Brian R. Hanmett, propone una división del tiempo latinoamericano con cortes de criterio político, muy similar a la de Bosch en periodo, 1520-1640. La incursión europea y el establecimiento de la colonia; periodo 1640-1760; periodo colonial maduro; periodo 1760-1867. La desestabilización y la fragmentación; periodo 1867-1940. La reconstrucción [Hamnett, 1999:45-54].

Para Bosch, la historia latinoamericana corre de 1492 hasta los años sesenta del siglo XX. En las siguientes etapas: El escenario de la frontera; Indios y españoles en los primeros de la frontera imperial; La conquista del Caribe entre 1589 y 1526; Sublevaciones de indios, africanos y españoles; Contrabandistas, bucaneros y filibusteros; El siglo de la desmembración; El tiempo del espanto; El Caribe hasta la Paz de Utrecht; La revolución norteamericana y sus resultados en el caribe; La revolución francesa y su proyección en el Caribe; Nacimiento de la Republica de Haití; La independencia de los terri-

torios españoles; Las luchas por la independencia de Cuba (1868-1898); El siglo del imperio norteamericano; Fidel Castro o la nueva etapa histórica del Caribe.

Con el fin de precisar la ubicación historiográfica de Bosch cabe señalar que el mismo año que terminó de escribir *De Cristóbal Colon a Fidel Castro*, en 1969, se publicó en inglés el libro de André Gunder Frank titulado *América Latina: subdesarrollo o revolución* y también ese año salió la primera edición del libro de Ruy Mauro Maríni *Subdesarrollo y revolución*, ambos libros marcaron la diferencia entre la reflexión liberal y nacionalista, sobre la revolución antiimperialista y la reflexión marxista a través de la teoría de la dependencia, que fundó teóricamente la necesidad de la revolución socialista en América Latina.

Mientras que para Bosch los protagonistas de la historia latinoamericana son los pueblos, las naciones subordinadas por el imperialismo, para André Gunder Frank, los sujetos protagónicos son las clases sociales, porque afirma que

> la estructura de clases latinoamericana fue formada y transformada por el desarrollo de la estructura colonial del capitalismo mundial, desde el mercantilismo hasta el imperialismo. A través de esta estructura colonial las sucesivas metrópolis ibérica, británica y norteamericana han sometido a Latinoamérica a una explotación económica y dominación política que determinaron su actual estructura clasista y sociocultural. La misma estructura colonial se extiende dentro de Latinoamérica, donde las metrópolis nacionales someten a sus centros provinciales, y éstos a los locales, a un semejante colonialismo interno. Puesto que las estructuras se interpenetran totalmente, la determinación de la estructura de clases latinoamericana por la estructura colonial no quita que las contradicciones fundamentales en Latinoamérica sean "internas". Lo mismo vale para Asia y Africa [1969:327].

Para Gunder Frank

> la lucha antiimperialista en América Latina tiene que hacerse a través de la lucha de clases. La movilización popular contra el enemigo inmediato de clase a nivel local y nacional genera una confrontación con el enemigo principal imperialista, más fuerte que la movilización antiimperialista directa; y la movilización; y la movilización nacionalista por medio de la alianza de las "más amplias fuerzas antiimperialistas" no desafía adecuadamente al enemigo inmediato clasista y en

> general todavía ni siquiera resulta en la verdadera y precisa confrontación con el enemigo imperialista [1969:327].

La referencia a Gunder Frank nos permite afirmar que, en el libro de Bosch que estamos citando, éste no emplea el aparato conceptual clásico del marxismo, sino que su perspectiva puede ser considerada en el marco de análisis nacional-populista de la realidad latinoamericana. Un enfoque teórico cuyas limitaciones conceptuales fueron superadas por los análisis dependentistas que emprendieron el análisis estructural del capitalismo latinoamericano y que explicaría los diversas mecanismos estructurales con los cuales el imperialismo, como forma del capitalismo, ha explotado a los pueblos latinoamericanos, independientemente de que tuvieran regímenes políticos democráticos o dictatoriales.

Gerard Pierre-Charles, quien colaboró con Bosch en la investigación para el libro que hemos citado, publicó, en 1985, el libro *El Pensamiento Sociopolítico moderno en el Caribe*, donde estableció una periodización consistente en primer periodo: las ideas antiesclavistas y anticolonialistas de principios del siglo XIX; segundo periodo: de la conciencia antillana al antiimperialismo; tercer periodo: la gestación de la conciencia nacional; cuarto periodo: las corrientes democrático-burguesas; quinto periodo: anexionismo, autonomísmo y dependencia; sexto periodo: pensamiento socialista.

Comparando las periodizaciones de Arciniegas, Bosch y Gerard Pierre Charles, se observa que las tres se guían por una estructura de argumentación evolutivo-progresiva, acerca de la cultura y las ideas, para ellos, el presente es culminación de una larga marcha de acontecimientos pasados, una relación lineal de causa-efecto. Lo que diferencia la visión historiográfica de estos autores son los sujetos, los protagonistas sociales que se seleccionan a partir de los diferentes enfoques conceptuales.

A Germán Arciniegas le preocupa la reconstrucción de las ideas liberales y democráticas que emergen en América y que se difunden en Europa, en cambio a Pierre-Charles le interesa fundamentar en la historia regional las raíces ideológicas de las revoluciones de Cuba y Nicaragua, este es el surgimiento de una ideología socialista de raigambre caribeña. Arciniegas y Gerard Pierre-Charles, distinguen diferentes componentes de la historia latinoamericana para hacer historiografía en la perspectiva de la lucha ideológico-política en la que

ambos están inmersos. Intencionalidad intelectual muy similar a la que llevó a Daniel Cosío Villegas a escribir la *Historia Moderna de México*, para demostrar historiográficamente la vigencia de la utopía liberal de la que se desviaron los gobiernos de la Revolución Mexicana; o bien, a Edmundo O'Gorman a escribir *México: el Trauma de su Historia*, para rebatir las tesis esencialistas de la historiografía oficial del Estado mexicano posrevolucionario.

Un elemento analítico que distingue a Arciniegas de los otros autores, pero que acerca los enfoques de éstos, entre sí, es decir, con el de Bosch, con el de Hanmett y con el de Gunder Frank, es que los tres analizan las estructuras económicas. Bosch, tan lejos pero tan cerca del estructuralismo marxista, delinea una interpretación que se fundamenta en la historiografía de las luchas de los pueblos caribeños por deshacerse del imperialismo. Construye una periodización a partir de la confrontación de castas, entre indios y españoles; expone las sublevaciones de indios, las invasiones de los contrabandistas y piratas, la lucha del pueblo norteamericano por su independencia de Inglaterra, el impacto político de la revolución francesa en el Caribe, las luchas de independencia de los pueblos de Haití, de la Dominicana, de Cuba, las invasiones norteamericanas al Caribe y culmina describiendo la revolución socialista en Cuba como una revolución popular antiimperialista, pero no habla de clases sociales.

Por su parte, Brian Hamnett efectúa una fragmentación del tiempo de la sociedad latinoamericana a partir de la conformación estructural-capitalista de una sociedad que va recorriendo diferentes periodos definidos por distintas formas de articulación entre el Estado y la economía. Es una periodización en la que se articulan criterios económicos y políticos referidos al proceso de configuración de los Estados nacionales en Latinoamérica y el Caribe. Hamnett parece tener una intencionalidad académica de demostración de una metodología de periodización historiográfica, más que una finalidad de aportación a la definición del proyecto de sociedad viable en América Latina. Sin embargo, también tiene un sesgo político porque de su análisis estructural marxista también se pueden derivar consecuencias político-ideológicas.

Frente al liberalismo democrático de Arciniegas, el libro de Bosch postula, además, la necesaria lucha antiimperialista de los pueblos caribeños. En tanto que frente al estructuralismo marxista de Hamnett y Gunder Frank, la obra historiográfico-política de Bosch cobra relevancia, porque sin decirlo conceptual-

mente describe la naturaleza capitalista, explotadora y depredadora del imperialismo, su esencia dominadora de los territorios y pueblos del Caribe, enfoque que lo acerca al análisis político que se sustenta en la teoría del subdesarrollo y la dependencia, sin llegar a asumir su aparato conceptual. De esta manera, el enfoque historiográfico de Bosch al acuñar el concepto de frontera imperial configura, paradójicamente, un pensamiento que se ubica en la frontera conceptual que tiene, por un lado, al pensamiento democrático-liberal antiimperialista, promotor de la revolución nacional-democrática que se buscó en América Latina desde los años treinta del siglo XX, y por otro lado, el pensamiento marxista dependentista que comenzó a promover seguir el ejemplo de la revolución socialista en Cuba para liberar a América Latina del imperialismo.

En este sentido, es interesante reflexionar cuál es la visión de la Revolución Cubana que tuvieron estos dos gigantes intelectuales del pensamiento latinoamericano que fueron Germán Arciniegas y Juan Bosch.

El lugar de la Revolución Cubana en las reflexiones de Arciniegas y Bosch

La Revolución Cubana y su decisión de construir una sociedad socialista es un parte aguas en la historia latinoamericana, en todos los sentidos y especialmente en el del pensamiento político e historiográfico.

Aunque no tengo una referencia acerca de lo que pensó el Che Guevara sobre Juan Bosch, me interesa recordar que el revolucionario argentino señaló en sus notas de lectura sobre *Biografía del Caribe*, que, en éste, el hecho económico, el *leit motiv* sobre el que gira la accidentada biografía ribereña al mar del caribe, se diluye en ironías intrascendentes, en demostraciones de una profunda cultura anecdótica y de un ágil y bien manejado castellano. "Arciniegas tiene inteligencia y, sobre todo, cultura para dar una gran obra sobre el tema, pero no puede hacerlo porque su saber está sólo disponible de su causa personal".[2]

Tiempo después, el momento histórico latinoamericano en el que Germán Arciniegas escribe *Continente de Siete Colores*, lo lleva a desarrollar un elemento de reflexión nuevo que estaba ausente en *Biografía del Caribe*, que es la adscripción de la Revolución Cubana al marxismo, al que considera

2.. V. Casa de las Americas. La Habana. Núm. 184. julio-septiembre 1991.p.27

contrapuesto al proyecto latinoamericano que, para Arciniegas, es naturalmente el de la libertad y la democracia.

Arciniegas llegó a afirmar que éste hecho de la historia cubana la incorporaba a la historia del Oriente Comunista y no del Occidente. Asimismo, contrapuso tajantemente libertad con comunismo; sin embargo, es interesante su reflexión acerca de que "el comunismo se abre camino en la gente común no por la interpretación materialista, sino por la mística… por los números mágicos" [Arciniegas, 1966:665]. Afirmación que como hipótesis ha sido demostrada por estudios antropológicos de los años noventa acerca de la estrecha relación existente en diversos barrios de La Habana entre las organizaciones secretas de la santería y las estructuras del Partido Comunista Cubano que en algunos espacios se confunden en el ejercicio de poderes territoriales urbanos [v. Espinoza, 2002].

Frente al comunismo cubano, Arciniegas, liberal y demócrata, reduce y acota su enorme capacidad de explicación de la realidad americana para afirmar que se trata de un elemento ideológico extraño a la naturaleza democrática de América, propia del autoritarismo histórico de Europa oriental, con lo que Arciniegas abandona la mirada historiográfica y cultural que le permitió concebir al Caribe de Colón como espacio de fusión de las culturas del mundo.

Otro es el pensamiento de Gerard Pierre-Charles quien revisa la historia de la literatura de la negritud en las Antillas para demostrar el enraizamiento del proyecto socialista en la historia caribeña al afirmar que

> a todo lo largo del siglo XIX, la cultura antillana estará fuertemente influida por el problema racial. El aspecto ideológico de la contracultura tendrá como finalidad contrarrestar el racismo blanco el cual a medida que avanzó el imperialismo se fue haciendo más exacerbado. Siendo un primer encuentro del hombre antillano consigo mismo, y dado el contexto histórico, dichos planteamientos resultaron de suma importancia, constituyendo un primer paso en la dialéctica del pensamiento y la conciencia social [1985:33].

Afirmando que

> después de la pléyade de pensadores combatientes y mártires portadores de semillas y de cosechas, se da el paso decisivo cuando el pensamiento sociopolítico del

> intelectual llamado Fidel Castro se vuelve acción y transforma la historia y la sociedad con el estallido y el triunfo de la revolución socialista en Cuba [ibid.:35].

Sin embargo, Arciniegas y Gerard Pierre-Charles coinciden en el intento metodológico de justificar el surgimiento de las corrientes ideológico-políticas con las que cada uno configuró su lente historiográfico en las características propias y peculiares de la diversidad cultural del Caribe y de América que cada uno distingue. La obra de ambos nunca es puramente académica, siempre está vinculada a la construcción de dos modelos alternativos para Latinoamérica y el Caribe: el liberal-demócrata y el socialista.

Por su parte, para Juan Bosch,

> el entrelazamiento que venía dándose a lo largo de la historia del Caribe entre una revolución y otra, el que encadenó las guerras de Venezuela y Colombia a las de Haití a través de las ayudas repetidas que le dio Petion a Bolivar, el mismo que vinculó la guerra restauradora de Santo Domingo a las de independencia de Cuba con el ejército español que se retiraba de Santo Domingo, iba a llevar a la Revolución Cubana a Che Guevara, que había vivido en Guatemala en los días en que aquel país, y especialmente su capital, fue bombardeado repetidas veces por P-47 norteamericanos; había pues, un vínculo histórico entre el éxito fácil de la CIA en Guatemala y la jefatura de la revolución Cubana, hecho que los gobernantes de Washington no podían presumir en 1954 [*ibid*.:332].
>
> La historia del Caribe tenía una coherencia; seguía una ley que se hallaba inscrita en lo más profundo de sus raíces. Región del mundo americano modelada por la violencia que la había convertido en una frontera imperial, su única manera de avanzar hacia un destino mejor era respondiendo a la escalada de la agresión con la escalada de la revolución; y para librarse de la opresión norteamericana, el camino de la revolución cubana era el del socialismo. Fidel Castro no tenía opción; o escogía el socialismo o escogía la destrucción de su obra y con ella el deshonor. Violencia tras violencia, Cuba había sido llevada a ese punto y con Cuba iría más temprano o más tarde el Caribe [*ibid*.:337].

Con la derrota de la invasión norteamericana en Bahía de Cochinos, la batalla de Cuba había terminado y con su final comenzaba en el Caribe una nueva época histórica. La vieja frontera imperial, que había quedado rota por

los imperios europeos en el siglo XIX y había sido reconstruida por los Estados Unidos en el siglo XX, "quedaba deshecha definitivamente en Cuba el 19 de abril de 1961" [*ibid*.:340].

Esta idea de la revolución nacional-popular de Bosch, pareciera ser profundizada y reconceptualizada en términos del marxismo por Andre Gunder Frank, quien sostiene que

> la confrontación entre el pueblo de Cuba y el imperialismo fue el producto de la movilización popular contra el enemigo de clase cubano, tanto en la Sierra Maestra como en La Habana, y no a la inversa… Incluso la confrontación de las fuerzas constitucionales de Santo Domingo con el imperialismo —cuando fue Presidente Juan Bosch— no ocurrió hasta después de haber retado aquéllas al enemigo de clase local. Pero a causa de la estructura colonial del sistema capitalista imperialista y nacional y gracias al mutuo refuerzo de las estructura colonial y de clases, el derrocamiento popular de la clase burguesa y hasta el reto del pueblo a su hegemonía hace que las fuerzas imperialistas intervengan en la lucha [1969:329].

La opción por la vía socialista de la Revolución Cubana fue interpretada por el liberal Arciniegas como una desviación del proyecto ideológico liberal y democrático para el Caribe y América Latina. En tanto que para Juan Bosch, Gunder Frank y Gerard Pierre Charles, era la culminación lógico-histórica de la centenaria lucha de los pueblos caribeños por liberarse de la opresión imperialista. ¿Cuales fueron las trayectorias de dos autores que antes de la Revolución Cubana tenían una perspectiva historiográfica similar, liberal, nacionalista, antiimperialista, democrática, reivindicadora de la lucha popular como el protagonista de la transformación política, social y económica de los países del Caribe y de América Latina y después de la revolución divergieron en sus caminos y enfoques interpretativos y políticos?

Los contextos de la producción de Arciniegas y Juan Bosch

Según Gustavo Cobo Corda, principal biógrafo de Arciniegas, y Eugenio de J. García Cuevas,[3] estudiosos de la obra de Bosch, ambos escritores estuvieron fuertemente influenciados en su juventud por las ideas nacional-populistas del

3. J. García Cuevas http://www.latinartmuseum.com/j_bosch.htm

APRA.[4] Para ambos autores, como para toda su generación de latinoamericanos, fueron fundamentales las ideas de José Enrique Rodó y su obra *Ariel* (1900). En el que hacía un llamado a la juventud hispanoamericana para hacer frente al utilitarismo norteamericano. Estas ideas encontraron en República Dominicana las condiciones propicias para su fructificación debido a que, desde la caída de Ulises Heureaux en 1899, el pueblo dominicano se debatía en un constante enfrentamiento político que, por un lado, favorecía la ingerencia norteamericana, mientras que por el otro, hundía a las nuevas generaciones en el más oscuro pesimismo.

Según Eugenio de J. García Cueva

> el pensamiento de Rodó le sirvió a los jóvenes intelectuales dominicanos para racionalizar y justificar los valores y virtudes del liberalismo, adjudicándoselos a la dictadura a la que servían. El arielismo se había transformado de ideología libresca en praxis política con la fundación del Partido Liberal Reformista, partido que presentó fuerte oposición a la intervención norteamericana de 1916, con Santiago Guzmán Espaillat a la cabeza. Los arielistas creyeron en la posibilidad de lograr una transformación política, económica y social por medio de la educación.[5]

Juan Bosch fue uno de los fundadores, en 1939, del Partido Revolucionario Dominicano, que heredó, en los años cuarenta, los aportes de la Revolución Mexicana de 1910 y el Aprismo de Víctor Raúl Haya de la Torre, nacido en México en 1924.

4. "Como movimiento político latinoamericano se considera el 7 de mayo de 1924, en un acto en el cual Haya de la Torre entrega a la Federación de Estudiantes de México la bandera indoamericana como la fundación oficial del apra. La formulación de sus principios está en un artículo publicado en el número de diciembre de 1926 de la revista inglesa "The Labour Monthly" What's the A.P.R.A. (en inglés), donde se formulan los 5 puntos del apra, en la creación de un Frente Único latinoamericano (o indoamericano según Haya de la Torre): Acción contra el Imperialismo Yanqui; Por la Unidad Política de América Latina; Por la nacionalización de tierras e industrias; Por la internacionalización del Canal de Panamá; y Por la solidaridad con todos los pueblos y clases oprimidas del mundo; La primera organización política aprista se crea en 1927 en París. Finalmente el 20 de septiembre de 1930 se funda el "Partido Aprista Peruano". Con lo cual el apra tiene una base nacional para efectuar sus tareas. A pesar de que el apra se proponía ser una agrupación política internacional latinoamericana, al poco tiempo se convirtió en partido político exclusivamente peruano, sin salir nunca de este ámbito. De hecho los simpatizantes del APRA se concentran en la región de la costa norte peruana, en la cual la militancia en el partido se asocia en buena parte a la identidad local". http://es.wikipedia.org/wiki/APRA

5. Consultado en http://www.latinartmuseum.com/j_bosch.htm

El Partido Revolucionario Dominicano se mantuvo en el exilio luchando, organizando y conspirando contra el régimen dictatorial de Rafael Leónidas Trujillo. Hubo varias expediciones armadas hacia la República Dominicana apoyadas por el PRD (Partido Revolucionario Dominicano) y por los demás grupos de exiliados que existían en diferentes países del extranjero. La mayoría de estas expediciones armadas antitrujillistas fracasaron debido al férreo control que el dictador mantenía sobre el país, a los desacuerdos de los grupos políticos en el exterior y a los calieses que mantenía Trujillo fuera de la nación.

Antes de participar en el PRD, Juan Bosch publicó, en 1936, *La Mañosa: la novela de las revoluciones*, donde expone su pensamiento liberal-revolucionario que no era excluyente de los sectores populares. En *La Mañosa…*, según García Cueva, plasma

> la temprana vinculación de su autor con el liberalismo revolucionario dominicano que no era excluyente de los sectores populares ni como novela de crisis histórica de la pequeña burguesía nacionalista y liberal de los años treinta en la República Dominicana. "La Mañosa", aparece entonces, como un texto fundamental para entender la rápida incorporación de Bosch al lado del pensamiento y la praxis política dominicana que aspiraba a la modernización y a la democracia liberal.[6]

Entre 1944 y 1948, Bosch trabajó con el presidente de Cuba, Carlos Prio Socarras, dirigente del Partido Revolucionario Cubano Auténtico en cuyo programa de gobierno nacionalista se sostenía el lema "Cuba para los cubanos".

El programa del Partido Revolucionario Cubano contenía elementos de carácter socialista y corporativistas, por ejemplo, después de llegar al poder, los auténticos apoyaron numerosos esfuerzos de reforzar el poder de los sindicatos, además, algunos de sus miembros militaron para que la economía fuera administrada por comisiones tripartitas, las cuales consistirían en empresarios, líderes sindicales y burócratas. Sus miembros también introdujeron una medida en la Convención Constituyente de 1940 para que el senado estuviera constituido por los líderes sindicales y los empresarios.

6. Consultado en http://www.latinartmuseum.com/j_bosch.htm

Por su parte, Germán Arciniegas, en estos mismos años, escribió *Biografía del Caribe*, siendo Ministro de Educación (1941-1945) del primer gobierno liberal de Colombia. En este cargo, Arciniegas impulsó la reforma de la educación y fue creador de instituciones como el Instituto Caro y Cuervo, dedicado a la investigación filológica; fundó el Museo Nacional y la Biblioteca Popular; fortaleció la Escuela Normal Superior; impulsó la construcción de la Ciudad Universitaria en Bogotá, diez años antes de que esto se hiciera en México; fue protagonista de la edificación de un Estado liberal, promotor de la democracia e interventor en la economía y la vida social de un modelo de Estado nacional-populista que en los mismos años se consolidó en México y en otros países de América Latina.

Después de un largo exilio, Juan Bosch fue electo presidente de la República Dominicana en 1963. Su llegada a la presidencia significó la posibilidad real de iniciar el proyecto liberal que se remontaba al ideal de los trinitarios de 1844, los restauradores de 1865, los nacionalistas de principio de siglo y de los antitrujillistas del exilio. Desde el poder creyó que por fin su país podría encarrilarse por el camino de la democracia representativa y liberal; pensó que era posible la revolución pacífica por medio de la educación que Hostos había predicado. Su esquema mental se desplomó cuando el 25 de septiembre de 1963 fue derrocado por un sector de las fuerzas armadas dominicanas, la oligarquía y la colaboración del Pentágono norteamericano.

A raíz de su derrocamiento, Bosch, según García Cuevas, entró a una etapa de desilusión y de búsqueda, etapa que comenzó en 1963 y finalizó en 1966. La crisis en la que había entrado el pensamiento de Bosch tras el golpe de 1963 se agudizaría en 1965 con la segunda intervención militar norteamericana en suelo dominicano. El modelo político de la democracia representativa y liberal que le había dado sentido a sus acciones desde 1939 hasta 1963, no había funcionado en su país. La invasión militar norteamericana de abril de 1965 haría a Bosch dar un salto radical hacia el marxismo.[7]

Según García Cuevas, el camino recorrido por Bosch para llegar al marxismo siguió tres etapas. Primero cuestionó el sistema democrático representativo; segundo, estudió a fondo la política internacional norteamericana

7. Consultado en http://www.latinartmuseum.com/j_bosch.htm

en América Latina; y tercero, inició el estudio de los clásicos del marxismo y, simultáneamente, viajó por varios países socialistas de Europa y del continente asiático.

A partir de 1967, Bosch abandonó la defensa de la democracia representativa y se convirtió en un crítico de este sistema político, así como en un proponente de cambios revolucionarios. Como parte de su nuevo proyecto, se propuso entender y explicar a la militancia de su partido, desde la perspectiva del materialismo histórico, cómo funcionaba el capitalismo. Al mismo tiempo, estudió el desarrollo histórico de la sociedad dominicana empleando el instrumento conceptual de la lucha de clases. Sus primeros libros en esta línea ideológica fueron: *El pentagonísmo, sustituto del imperialismo* (1967), *Tesis de la dictadura con respaldo popular* (1969), *De Cristóbal Colón a Fidel Castro* (1969), *Breve historia de la oligarquía* (1970), y *Composición social dominicana* (1970).

Por el contrario, Arciniegas escribió *Continente de Siete Colores* en 1965, como fruto de su labor académica en la Universidad de Columbia, en Nueva Cork, entre 1947 y 1957, y como argumento historiográfico del destino de América como espacio de realización plena de la libertad y la democracia. En esos años neoyorkinos, Arciniegas, según Roberto Esuquenazi-Mayo [Esuquenazi:21]

> llegó a ser el paladín de todos los desterrados colombianos, argentinos, venezolanos, brasileños, nicaragüenses, cubanos que se refugiaban en la ciudad luz huyendo de las dictaduras de Trujillo, de Pérez Jiménez de Batista, de Perón, Laureano Gómez, Rojas Pinilla, Strossner, Somoza.

Cuando Arciniegas escribió *Continente de Siete Colores*, tenía sesenta y cinco años. Fue embajador en Italia en 1959 y en Israel en 1962, en el contexto latinoamericano configurado por la definición cubana por el socialismo y en un escenario colombiano en el que el Frente Nacional consiguió que en el Acta Legislativa Nacional, de septiembre de 1959, se estableciera que en los tres periodos constitucionales, entre el 7 de agosto de 1962 y el 7 de agosto de 1974, el cargo de presidente de la República fuera desempeñado alternativamente por ciudadanos que pertenecieran a los partidos liberal y conservador. Arciniegas fue embajador de un proyecto político resultado

de una alianza entre las dos vertientes históricas de la política colombiana que mantenían el poder confrontadas con la oposición de las guerrillas inspiradas en la revolución cubana: las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), fundada el 7 de enero de 1965 y el Ejercito de Liberación Nacional (ELN), fundado el julio de 1967.

Siguiendo otro camino, en el año 1973, convencido de que el partido fundado por él y otros compatriotas no admitiría transformaciones, Bosch fundó, junto con un reducido grupo de seguidores, el Partido de la Liberación Dominicana (PLD), del cual fue su candidato presidencial hasta las elecciones de 1994. Su principal consigna fue la de liberar al país de cualquier tipo de opresión, teniendo como aspiración final completar la tarea iniciada por el liberalismo revolucionario desde mediados del siglo XIX.

Conclusiones

Acercarnos a la perspectiva historiográfica de Arciniegas y Bosch tiene como objetivo encontrar los vínculos intelectuales y políticos entre una generación de latinoamericanos que se propusieron romper con el pragmatismo positivista que estudia aisladamente a cada país y que tenía como referencia a los Estados Unidos y a Europa. Que trabajaron en la perspectiva americanista para narrar el devenir de los pueblos americanos en su pasado y su contemporaneidad.

En la mirada de Arciniegas y Bosch está la intención intelectual y política de construir un lugar propio a la historia de los pueblos latinoamericanos y caribeños, en el mundo.

Biografía del Caribe (1945), *Continente de Siete Colores* (1965) y *De Cristóbal Colon a Fidel Castro* (1969) son productos historiográficos elaborados en el mismo contexto político latinoamericano, en plena guerra fría, en realidades nacionales diferentes y que se traducen en conclusiones políticas divergentes, sobre el modelo a seguir para liberar a los pueblos latinoamericanos del imperialismo.

Se produjeorn en el periodo de despliegue y auge del Estado nacional-populista en América Latina partir de los años treinta. La forma de observación de la historia caribeña, tanto de Arciniegas como de Juan Bosch, encuentra su límite en la crítica de los teóricos marxistas que emergen en el escenario de la lucha ideológica posterior a la Revolución Cubana, contra las miradas

liberales, historicistas y populistas después de la definición de la Revolución Cubana por el socialismo. Sin embargo, será Bosch quien, desde la historiografía liberal y nacional-populista, da el paso hacia el marxismo volviéndose contemporáneo intelectual de Andre Gonder Frank y Ruy Mauro Marini, quienes como él publicaron en 1969 las obras teóricas fundadoras de la corriente historiográfica sustentada en la teoría marxista de la dependencia, a diferencia de Arciniegas que toma distancia de este enfoque.

Pareciera que en las investigaciones de Arciniegas y Bosch acerca del Caribe, cobra personalidad la afirmación de Octavio Paz en el sentido de que

> una obra si lo es de veras, no es sino la terca reiteración de dos o tres obsesiones. Cada cambio es un intento por decir aquello que no pudimos decir antes; un puente secreto une los torpes balbuceos de la adolescencia a los titubeos de la vejez [1998:17].

Las "obsesiones" de Arciniegas sobre el Caribe son cinco: América; un espacio de rebeldía; un territorio de la cultura negra; un lugar de encuentro de las magias universales; y un área de América en la que se encuentra confrontada la naturaleza históricamente libre y democrática de ésta, es un espacio donde el pueblo, no las elites, es el protagonista central de la historia americana. Mientras que las obsesiones de Bosch son dos: el Caribe como una frontera imperial; y el Caribe como un territorio privilegiado de la lucha popular antiimperialista.

Arciniegas y Bosch son dos intelectuales y políticos caribeños que encontraron en el estudio histórico profundo de su región, el conocimiento de la relación entre sus pueblos y los de Europa y Estados Unidos; entre el imperio y la periferia; entre las dictaduras autoritarias y las alternativas nacional-populista, democrático-liberal y socialista.

El esfuerzo intelectual de Arciniegas y Bosch fue un paso fundamental en el proceso de autoconocimiento de los pueblos caribeños y de toda América.

Bibliografía

Arciniegas, Germán
1966 *Biografía del Caribe*, 9ª ed., capítulo XX, Editorial Sudamericana.
Boschh, Juan
1988 *De Cristóbal Colon a Fidel Castro*, Casa de las Américas.
Cobo Corda Juan Gustavo *et al*.
1997 *Biblioteca Familiar*, Presidencia de *La República* de Colombia.
Espinoza Rodríguez, Eduardo Luis
2002 *Identidad Cultural, Dominación y Rebelión. Estudio de la Casa Afrocubana de Culto*, abril 11, Tesis de Doctorado en Antropología UAM-Ixtapalapa, (2003).
Esuqenazi-Mayo, Roberto
s/f *Experiencias de toda una vida: cartas de Germán Arciniegas.*
Gerard, Pierre-Charles
1985 *El Pensamiento Sociopolítico Moderno en el Caribe*, FCE.
Gunder Frank, Andre
1973 América Latina: Subdesarrollo y revolución, 1ª ed. (en español), ERA, (en inglés, 1969).
Hamnett, Brian R.
1999 "Tema y proceso: El Problema de la Periodización en la Historia", en Sosa, Ignacio y Brian Connaughton, *Historiografía Latinoamericana Contemporánea*, CECYDEL.
Paz, Octavio
1998 "Obra Poética", en *Obras Completas* , t. 11, México, FCE.

Páginas electrónicas

http://www.latinartmuseum.com/j_bosch.htm
http://es.wikipedia.org/wiki/APRA

El reformismo del Partido Revolucionario Institucional frente a la crisis de los años setenta (1970-1976)

Tiziana Bertaccini
Università di Torino (Italia)

Introducción: una mirada del sexenio

Los años setenta, aún insuficientemente estudiados por la historiografía, marcaron un punto de inicio en el cambio del sistema político mexicano. Los eventos ocurridos en el turbulento sexenio de Echeverría compartieron tendencias propias de la época, más allá de la crisis de crecimiento capitalista que dominó el occidente durante *los treinta gloriosos* (1945-1975).

Los pocos estudios comparativos se han limitado a analizar el caso mexicano a la luz del escenario latinoamericano, que en aquel entonces cedió bajo los golpes de regímenes militares. Los acontecimientos mexicanos se sitúan también en el clima que se respiraba tanto en Europa como en Estados Unidos, allí se tomaba conciencia de los límites en la participación política y se mostraba la distinción entre democracia política (en el Estado) y las instituciones funcionales (en la sociedad), acusadas de permitir sólo una limitada democratización.

Si por un lado la crisis del capitalismo arrastraba consigo el modelo político social-democrático, por el otro daba vida a una nueva ola de regímenes militares que desmantelaban el modelo populista. Ante el despertar de la sociedad civil, el Estado mexicano intentó una respuesta de modernización *sui generis* proponiendo un modelo de renovado populismo que buscaba formas alternativas de articulación Estado-sociedad y que compartía un terreno común con principios típicamente socialdemocráticos.

A principios de la década de los setenta se habían agudizado los signos de desgaste en los mecanismos políticos, y ya a partir de la segunda mitad de los años sesenta [Labastida M. del Campo, 1977:199-200] habían empezado a mostrar síntomas de agotamiento. En efecto, antes del trágico epílogo de Tlatelolco la exacerbación de los conflictos sociales, en el campo y en las ciudades, habían generado un aumento de los métodos represivos del régimen, y estos conflictos tuvieron la capacidad de repercutirse al interior del mismo aparato de gobierno.

El movimiento de 1968, asumido usualmente como parteaguas en la historia política de México, criticó las prácticas del sistema desafiando la estructura autoritaria del régimen, y por primera vez puso en duda la entera cultura política del régimen [Pérez Arce, 2007:27]; rompió con la idea dominante que la estabilidad podía mantenerse sin una amplia participación y reveló el precio de una participación restringida [Loaeza, 2008].

Si bien al final el movimiento de 1968 no generó cambios institucionales de fondo, sí abrió una brecha en el equilibrio del sistema político. A pesar de todo esto el corporativismo del régimen funcionó perfectamente y el movimiento quedó restringido a los estudiantes que no lograron estimular la participación de sindicatos u organizaciones campesinas [Bizberg, 2003, t. I:313-366]. Los efectos indirectos de la grieta que se había abierto no tardaron en manifestarse en la década de los setenta, cuando la solidez del sistema corporativo empezó a tambalear, si bien no se trató de una crisis "orgánica del estado" [Paoli:289], porque obreros y campesinos no dejaron las corporaciones oficiales, el Congreso del trabajo no entró en crisis y el PRI no se disolvió, sino más bien hubo una crisis de articulación Estado-sociedad que el sistema logró, una vez más, sobrellevar pero que impuso repensar a una renovada relación Estado-sociedad que permitiera una ampliada participación.

Durante el mandato de Echeverría la sociedad civil se puso en marcha y el sexenio se caracterizó por intensas movilizaciones populares; se asistió a un auge del movimiento sindical, el más importante desde el cardenismo, llamado "Insurgencia Obrera". La ola de movilizaciones sindicales fue propiciada por las medidas adoptadas por el gobierno que aceptaban el registro de dirigencias sindicales independientes y permitían la desafiliación de las organizaciones oficialistas, disposiciones conformes al propósito de liberalización que caracterizó los primeros años del mandado de Echeverría.

La inconformidad de los obreros se manifestó en sectores de la industria avanzada como el automotriz y la siderurgia, que se oponían al "charrismo" tradicional percibidos como no representativos de sus intereses. Uno de los casos más representativos entre los sectores que se movilizaron por la independencia fue el electricista, agrupado antes en el STERM y luego en la Tendencia Democrática.[1]

En el campo, la crisis agraria, que se iba perfilando desde la mitad de los años sesenta, desembocó en luchas campesinas que a lo largo del sexenio lograron involucrar a todo el país [v. Bartra, 1985]. El eje central del movimiento fue la lucha generalizada por la tierra. A partir de 1970, pero sobre todo de 1972, los campesinos empezaron a tomar las oficinas de la SRE, a organizar marchas en las capitales de los estados y en la Ciudad de México, así como a invadir las tierras reclamadas. En su inicio el movimiento fue disperso y heterogéneo pero las luchas locales se repercutían de una región a otra estimulándose mutuamente [Bartra, *op. cit.*:103]. Así que para 1973 las acciones habían adquirido organicidad y en todo el país habían nacido organizaciones campesinas independientes regionales o estatales, organizaciones que se extendían por diversos estados de la República y otras con carácter de frentes populares. Entre 1974 y 1976 el movimiento empezó a ser más coordinado y más definido políticamente, desarrollando independencia con respecto al Estado y la lucha por la tierra se extendió a todos los estados de la República [Bartra, *op. cit.*:120-130].

El panorama nacional se completaba con movimientos urbanos de las grandes ciudades como respuesta a los problemas de urbanización, con mo-

1. Sobre el conflicto de los electricistas ver Rafael Cordera Campos, *Sindicalismo en movimiento: de la insurgencia a la nación* [1988].

vimientos locales muchas veces violentos en contra de los presidentes municipales (la llamada "insurgencia municipal") y con una presencia más incisiva de los movimientos guerrilleros. No faltaron conflictos en los estados y también con los empresarios.

Desde el principio de su campaña, el propósito de Echeverría fue cambiar la imagen del régimen represivo heredada por Díaz Ordáz. Se trató de la campaña presidencial más extensa desde la época de Cárdenas: el candidato recorrió todas las regiones hablando de los problemas nacionales y manifestando la intención de rectificar el rumbo por el cual se había encaminado el país.

La oratoria oficial se nutrió de un renovado vocabulario nacionalista y populista que retomaba un estilo de inspiración cardenista hecho de un lenguaje sencillo y directo usado para discutir los problemas concretos del lugar que visitaba.[2] Una de las novedades más sobresalientes de su oratoria fue incitar a la autocrítica para enmendar fallas, errores y carencias del pasado. El discurso de toma de posesión se abrió reconociendo la subsistencia de graves carencias e injusticias: "[...] la excesiva concentración del ingreso y la marginación de los grandes grupos humanos amenazaban la continuidad armónica del desarrollo".[3] En varias ocasiones sus palabras se apelaron a un tipo de desarrollo definido como "humanista", es decir, no separado de la justicia social, "integral y equilibrado", que fuera destinado al desarrollo de la sociedad en su conjunto.[4]

El "cambio" al cual se refería el presidente era un cambio profundo, de la sociedad en su conjunto, capaz de renovar las estructuras mentales heredadas hace siglos: se necesitaba transformar los "viejos moldes" de pensamiento y de "depurar el alma colectiva" estrechando la unidad y destacando los mejores aspectos de un pueblo joven.[5]

2. Echeverría discutía públicamente los problemas concretos de la zona visitada, multiplicando los contactos personales y estimulando las intervenciones espontáneas. De esta forma rompía la instancia mediatizadora en la relación entre candidato y ciudadanos, independientemente de la pertenencia a organizaciones oficiales [Labastida Martín del Campo, 1972:897].

3. "Discurso de Luis Echeverría en la toma de protesta como candidato a la Presidencia de *La República*", en Historia Documental del PRI (HDPRI), vol. 9, México, Instituto de Capacitación Política, Partido Revolucionario Institucional, 1984, p. 283.

4. "Discurso de Luis Echeverría en la Toma de Protesta como candidato a la Presidencia de *La Repúblic*a", en HDPRI, vol. 9, p. 70.

5. "Discurso de Luis Echeverría en la Toma de Protesta como candidato a la Presidencia de *La República*", en HDPRI, vol. 9, p. 116.

El diálogo y la autocrítica, a las cuales el presidente daba una decisiva importancia por considerar que eran la base de un más amplio "espíritu democrático", estuvieron acompañadas por una serie de medidas democratizantes y una disposición a la negociación, estrategia que en su conjunto se conoció como "apertura democrática". Esta "apertura" tuvo la finalidad de flexibilizar las reglas del juego estableciendo canales paralelos de contacto entre Estado y sectores sociales no integrados en la organización corporativa o que arriesgaban salirse de ella [Labastida Martín del Campo, 1974:631].

Otras respuestas "formales" del gobierno a la sociedad, con las cuales intentó definir nuevos espacios de participación política, fueron la creación de la Comisión Nacional Tripartida y las comisiones tripartidas locales, el Congreso permanente Agrario y luego el pacto Ocampo, así como una reforma a ley electoral que abrió el paso a la reforma política de 1977.

Sintéticamente, podemos afirmar que el reformismo de Echeverría se basó, en lo económico, en una nueva estrategia de desarrollo llamado "desarrollo compartido"[6] y, en lo político, en un intento de ampliar las bases sociales del Estado para buscar un pacto renovado entre Estado y sociedad que evitara el desgaste del sistema político.

Hacia una nueva etapa en el Partido Revolucionario Institucional

Desde su fundación, el Partido Revolucionario Institucional había funcionado como pieza clave del sistema político corporativo y principal correa de transmisión entre Estado y sociedad. El PRI no podía quedarse ajeno a las urgencias de modernización y durante este sexenio ocurrieron los primeros intentos de reformismo que consistieron en la búsqueda de mayor flexibilidad, en el nombramiento de jóvenes funcionarios en sustitución de los "viejos" políticos, en un cambio de oratoria, en documentos básicos que intentaban una democratización interna y una renovada base doctrinal, así como en una ampliación de la participación que significaba una neocorporativización hacia sectores que se habían vuelto clave en la sociedad, tales como las clases medias y los jóvenes.

6. En síntesis, se trataba de un modelo que reforzaba el papel del Estado y modernizaba el aparato productivo con objetivos de ecuánime redistribución de los recursos.

Contrario a las opiniones que juzgaban, el partido, ciego a la urgencia de cambio, en su interior había conciencia de la profunda crisis política y del agotamiento de la ideología revolucionaria, cuyas consecuencias "habían cimbrado hasta la cumbre del PRI".[7] Durante un acto interno, el doctor Gustavo Baz admitió que la revolución había acumulado un saldo deficitario que le había hecho perder su dinamismo, cayendo así en un estancamiento irremisible. Si el modelo de la revolución ya no funcionaba había llegado el momento de buscar nuevos caminos, porque el país demandaba una revolución "en los hechos" y podía ser peligroso subestimar la paciencia del pueblo creyendo que pudiera ser sin límites.[8]

En 1972 Manuel Sánchez Vite fue remplazado en su cargo de presidente del PRI por Jesús Reyes Heroles. La presidencia de Manuel Sánchez Vite había encontrado dificultades por el estilo de gobernar de Echeverría, la cual implicaba una intervención más directa, así como menos consultas al partido en la designación de gobernadores y en los cambios en la orientación ideológica y del discurso partidista [González Compeán y Lomelí:408]; a esto se agregaba un hecho importante: el cambio generacional promovido por Echeverría que nombró colaboradores jóvenes, muchas veces sin ninguna trayectoria partidista.

Reyes Heroles representaba "el hombre nuevo", y su nombramiento iba conforme a la estrategia echeverrísta de reemplazar a los "viejos políticos" con cuadros tecnocráticos y altos funcionarios. Si bien, según Daniel Cosío Villegas [1979:108], Reyes Heroles no era un político profesional, sí tenía experiencia en el partido en el cual había militado desde 1939.[9] Sus calidades intelectuales, que constituían el rasgo innovador, hacían esperar un serio cambio en el PRI apoyado por un equipo integrado, en gran parte, por jóvenes.

Al asumir el cargo de presidente, Reyes Heroles anunció el inicio de una nueva etapa en la vida del partido,[10] centrada en la idea rectora de llegar a

7. "Palabras pronunciadas por el doctor Gustavo Baz, en el acto de toma de posesión de las comisiones nacionales consultivas, del Partido Revolucionario Institucional", Archivo Condumex, Fondo Reyes Heroles, G., 65/13, p. 1.

8. *Ibid.*

9. Se afilió al prm en 1939, secretario particular auxiliar del presidente del cen Jeriberto Jara, asistente del secretario particular Villalobos, miembro del iepes del PRI, asesor de la oficina técnica para la campaña presidencial de López Mateos, asesor de Gabriel Leyva Velazquéz.

10. "Toma de posesión de Jesús Reyes Heroles como presidente del CEN del PRI", en HDPRI, vol. 9, pp. 311-320.

una transformación de la sociedad en su conjunto. El momento histórico que atravesaba México se percibía como el más peligroso en el camino revolucionario porque se trataba, simultáneamente, de acabar con situaciones persistentes del antiguo régimen y corregir errores, desviaciones y deformaciones.[11] La nueva etapa tenía que ser una combinación fructífera entre presente y pasado, aprovechando el impulso positivo de este último para alcanzar las nuevas metas que se iban delineando.[12] El partido necesitaba adaptarse a las nuevas circunstancias con un ritmo adecuado, "sin ser ni rígidos ni férreos", buscando un equilibrio entre cambio y conservación: "una sociedad sólo conserva en la medida en que puede cambiar, pero, a la vez, una sociedad solo cambia en la medida en que puede conservar".[13]

Se trataba de un reformismo que preveía la transformación de la realidad, pero sin subversión, por el camino de la legalidad y de la institucionalidad. En efecto, considerando la Constitución como la esencia misma de la revolución, el camino revolucionario e institucional venían siendo los mismo. Sólo la Carta Magna, texto vivo y en continua evolución, habría permitido transformar la realidad.[14] Visto así, el nombre del partido, al mismo tiempo "revolucionario e institucional", no contenía ninguna oposición: cualquier partido revolucionario que fuera honesto debía confesar que la revolución hecha gobierno sólo se podía dar por la vía institucional y legal.[15]

Sin afectar la estructura sectorial tripartida del PRI se trataba de reforzar la unidad, y por esto había que vigorizar la afiliación de los que estaban afuera de la estructura corporativa;[16] asimismo, se necesitaban nuevos métodos de acción capaces de mejorar la organización sin desperdiciar las fuerzas para que el partido pudiera seguir siendo, como en el pasado, de "las mayorías del pueblo políticamente organizado".

11. "Reyes Heroles fija línea ideológica, estratégica y táctica de nuestro partido", en *La República*, núm. 339, noviembre de 1972, p. 7.

12. "Toma de posesión de Jesús Reyes Heroles como presidente del CEN del PRI", en HDPRI, vol. 9 pp. 311-320.

13. "Reyes Heroles fija línea ideológica, estratégica y táctica de nuestro partido", en *La República,* núm. 339, noviembre de 1972",, p. 6.

14. "Toma de posesión de Jesús Reyes Heroles como presidente del CEN del PRI", en HDPRI, vol. 9, p. 312.

15. "Reyes Heroles fija línea ideológica, estratégica y táctica de nuestro partido", en *La República,* núm. 339, noviembre de 1972", p. 6.

16. *Ibid*.

Era muy importante ampliar la participación de las clases medias y de los jóvenes. Respecto a las primeras, Reyes Heroles decía que era necesario mejorar los mecanismos que permitieran organizar políticamente a muchas capas de la vieja y, sobre todo, de la nueva clase media que se hallaban atomizadas. En efecto, para el régimen era importante determinar si podía contar con ellas, consciente del peligro que hubiera significado una fragmentación política generada por el alejamiento de estos sectores [v. Bertaccini, 2009]. En cuanto a los jóvenes, Reyes Heroles expresaba no creer en la existencia de un verdadero conflicto generacional en el país, más bien afirmaba que éste encubría un conflicto real y material de la sociedad, y que la lucha generacional servía para desviar la atención sobre los problemas de México en los cuales, al contrario, era necesario concentrarse.

En el afán de unidad, la heterogeneidad del partido era considerada un punto de fuerza donde calidad y cantidad podían coincidir en un armonioso connubio que llevara a un firme equilibrio gracias a la unidad revolucionaria. Reyes Heroles utilizaba el termino de "puerta abierta" para indicar que se dejaba el libre ingreso al PRI a todos los que tuvieran algo que aportar, y dando la posibilidad a los oportunistas de salir, depurando, así, el partido y logrando una más efectiva unidad.

Desde sus primeros discursos se apreciaba la preocupación por los primeros signos del abstencionismo, fenómeno que durante el sexenio asumió proporciones alarmantes. Para combatir la indiferencia hacia los partidos y el abstencionismo global, Reyes Heroles exhortaba a hacer política en todas partes, en el hogar, en el ejido, en la fábrica, en las escuelas, en los municipios, en los clubes y asociaciones,[17] y proponía como tarea básica la actividad ideológica, entendida como una mezcla entre pragmatismo e ideología: "Recordemos que la teoría absoluta- y los absolutos son peligrosos-la teoría sin la práctica puede llevar a la esterilidad; pero la práctica, sin teoría, puede llevar a la barbarie".[18]

La VII Asamblea Nacional

Poco tiempo después del nombramiento de Reyes Heroles se dio un hecho inusitado en el PRI: a sólo un año de distancia de la VI Asamblea Nacional,

17. "Toma de posesión de Jesús Reyes Heroles como presidente del CEN del PRI", en HDPRI, vol. 9, p. 320.

18. "Toma de posesión de Jesús Reyes Heroles como presidente del CEN del PRI", en HDPRI, vol. 9, p. 314.

celebrada en marzo de 1971, se convocó a una nueva Asamblea celebrada en octubre de 1972 y justificada por la necesidad de mantener al día el ideario y los procedimientos del partido durante una época de acelerada transformación. En efecto, si bien el impulso de renovación no había faltado en la VI Asamblea, las innovaciones habían sido poco relevantes y la Declaración de Principios había acabado siendo un texto enviado directamente por el presidente de la República.[19] En cambio, la VII Asamblea, por primera vez desde 1950, aportó a los documentos del partido (Declaración de Principios, Programa de Acción y Estatutos) innovaciones sustanciales.

Las resoluciones emanadas por la VII Asamblea, e incorporadas a la doctrina partidista, fueron los instrumentos para impulsar el avance político que necesitaba de un incremento en la participación organizada y abrió un periodo de singular actividad ideológica hacia la renovación de la doctrina.[20] Según la crónica oficial, por primera vez los documentos habían sido elaborados recogiendo los puntos de vista y propuestas de los militantes del PRI, siguiendo la lógica "de abajo por arriba".[21]

La renovada Declaración se abría con el apartado "Nuestra Revolución y su Partido", donde se explicaba que la revolución, a lo largo de los años, había ampliado sus contenidos con el desenvolvimiento de la realidad nacional y que ahora, debido a la "diversidad" del momento histórico, el instituto político necesitaba adaptarse a las nuevas circunstancias.

Una innovación de la Declaración, en línea con la táctica presidencial, fue la recomendación a un uso constante del método de la autocrítica: una auténtica revolución no necesitaba encubrir faltas, omisiones, desviaciones circunstanciales ni deformaciones, por el contrario, había de esclarecerlas, porque ocultar los errores sólo habría logrado cancelar las esperanzas revolucionarias.

19. Los estatutos modificaron el artículo 99 con el cual se introdujo la proporcionalidad en la representación de los delegados de las Asambleas Seccionales ante las Municipales y Distritales; los artículos 101 y 109 que preveían el voto secreto en la elección de los dirigentes de los Comités Seccionales, Municipales y Distritales; el artículo 127 que incluía obligatoriamente a un joven de 18 a 25 años en las ternas de los candidatos a puestos de regidores y síndico de los municipios. Además, se creó la Secretaría de Capacitación Política y de Acción Social.

20. "Los acuerdos de la VII Asamblea, instrumentos teóricos y prácticos", en La República, enero de 1974, núm. 353, pp. 18-19.

21. "Comentarios y Crónicas", en *La República,* diciembre 1972, núm. 440, p. 13.

El segundo capítulo defendía el estado de derecho, único marco en el cual se podía concebir un progreso revolucionario. La Constitución era considerada el denominador común de todos los mexicanos, la síntesis histórica de los ideales perseguidos por el pueblo y el instrumento que habría de permitir el cambio por la vía pacífica, legal y constitucional, único camino para lograr formas de justicia social más incluyentes. La Declaración afirmaba que en aquel momento continuar el proceso revolucionario era tan difícil como en su etapa inicial, por eso la vía legal constituía la única posibilidad para seguir en el progreso revolucionario realizando las grandes transformaciones que el país necesitaba.

El tercer capítulo, llamado "La nueva sociedad", era considerado el de mayor aportación doctrinaria. Aquí se postulaba la construcción de una nueva sociedad que, desterrando las desigualdades, permitiera el triunfo de la justicia social, eliminando los "otros Méxicos" en un camino hacia la construcción de una sociedad plural a través de la democracia política, económica y social. Luego, equiparando el plano interno con lo externo, se postulaba una nueva sociedad internacional concebida como una verdadera comunidad donde los estados debían mantener y afianzar la paz.

Una gran parte de la Declaración estaba dedicada a la economía. La revolución reafirmaba su fe en el progreso social mediante amplias formas de intervención estatal y de participación. Favorables al mantenimiento de la economía mixta eran partidarios de una planeación económica que favoreciera a la mayoría. No se preveía la colectivización de todos los medios de producción, al Estado correspondía "la orientación rectora": debía funcionar como una especie de coordinador de los distintos sectores económicos. Se precisaba que el partido no aspiraba a una sociedad estatalizada, sino a un estado social y a una sociedad compuesta por individuos libres, una colectividad armónica integrada por individuos, sociedad y Estado para lograr la llamada "economía democrática".[22]

La idea de planeación redundaba en la Declaración, no sólo estaba presente, en el capítulo, su economía, sino que volvía a reaparecer en la cuestión de la tierra y también en el capítulo "Reformas Globales" donde se apuntaba

22. El PRI definía como democrática a una economía donde las decisiones fundamentales eran tomadas por la mayorías nacionales donde se conciliara la libertad individual con la planeación y donde el producto social, repartido equitativamente, asegurara una existencia decorosa a todos.

a un plan de transformación global de la sociedad. En efecto, la planeación se concretó en 1975 con la emanación de un Plan Básico para el sexenio 1976-1982.

En las Declaraciones se avocaba a una nueva etapa de la reforma agraria, cuya idea central era la complementariedad económica de ejido y de pequeña propiedad que habían de convertirse en verdaderas unidades económicas. Otro postulado fundamental era el derecho al trabajo, que había de ser convertido en objetivo superior de la política económica y social de México y al cual se preveía subordinar el derecho de propiedad individual. Un capítulo entero estaba dedicado a las clases medias, se admitía que su potencial revolucionario había sido subestimado en el pasado y ahora se le reconocía el profundo sentido transformador y el papel relevante en el ascenso revolucionario de México, y en la nueva sociedad a la cual el partido aspiraba.

Después de un capítulo sobre la educación y uno sobre la cultura y la técnica se pasó a la cuestión de la juventud. En línea, con cuanto había enunciado Reyes Heroles en sus discursos, había que evitar que una "supuesta" lucha generacional desviara la atención de los problemas fundamentales de México. Al contrario, era necesario afrontar los aspectos que afectaban a los jóvenes tales como aclarar las contradicciones y las injusticias, solucionar los problemas no tocados por temor a los intereses creados e iniciar las reformas aún no realizadas. La capacidad de cambio de los jóvenes tenía que ser aprovechada canalizándola por la vía institucional y legal, promoviendo, de esta forma, su incorporación al proceso político, económico y social.

La Declaración acababa con un elogio a la política en el apartado con el título "Hagamos política". Se reafirmaba su valor y eficacia siendo la actividad de la "más alta estirpe" a la cual había de entregarse como fin sustancial de la vida. La política era una "acción interrumpida" que no daba ni fatiga ni hastío, no se trataba de burocracia, sino de una actividad guiada por ideas con objetivos precisos: una amalgama entre razón y pasión, entre firmeza de convicciones y receptividad frente a los hechos. Se comparaba a la limpieza de la poesía y del arte con algo que ni los políticos sucios podían manchar porque "las banderas" de la política seguían manteniéndose puras a pesar de que manos impuras hubieran podido llevarlas. Así que las bases, los militantes y los dirigentes del PRI se comprometían en una acción política permanente, "a todas horas y a todas partes", empeñados a destinar lo mejor de su ser a la actividad política.

El espíritu reformador se reflejó también en los renovados estatutos que establecieron algunos cambios en la organización interna del partido con el objetivo de lograr una mayor democratización interna.[23] Para redactarlos había sido instituida una Comisión de Estudios y Dictamen encargada de analizar las ponencias escritas por los miembros del PRI.[24]

En la modificación de la estructura, que conservaba su división en sectores, se concedía particular importancia a las secciones para alentar la base del partido, fomentar su politización y crear centros de contactos inmediatos entre sus miembros. La sección era la unidad básica y servía para organizar la acción político electoral de los priísta (según su domicilio), realizar la afiliación individual y directa (sólo en casos de excepción se era prevista también la colectiva) y ubicar los adherentes en el sector correspondiente.[25]

Con la finalidad de facilitar la vinculación entre los miembros, los núcleos de la sección estaban compuestos por un mínimo de diez hasta un máximo de treinta personas. Se creía que la integración en núcleos, vinculados a las secciones, habría generado un mayor conocimiento personal entre los miembros, facilitando así la divulgación de los Documentos Básicos y al mismo tiempo habría mejorado las tareas de afiliación y favorecido la politización de los priístas. El partido necesitaba de una militancia más activa, por esto ponía énfasis en la obligación a una militancia efectiva y permanente para mejorar el conocimiento del ideario del partido y aplicar una disciplina finalizada a garantizar la unidad de la acción y el cumplimiento de los acuerdos.

Debido a la urgencia de reunir a los jóvenes en un movimiento nacional, los estatutos entregaban al PRI la facultad de conformar y coordinar en el partido el Movimiento Nacional de la Juventud Revolucionaria (MNJR).[26] De esta forma

23. Los textos de los estatutos se pueden consultar en *La República,* noviembre de 1972, núm. 339, pp. 30-51.

24. Los estatutos se dividieron en cuatros títulos: 1. Fines y integración del partido; 2. Organización; 3. Proceso interno para postular candidatos a cargos de elección popular, y 4. Disposiciones generales de la vida del partido.

25. Con la sección, la afiliación al PRI podía ocurrir a través de las organizaciones del sector correspondiente y mediante solicitud personal o en forma directa e individual ante la sección de la circunscripción del domicilio de solicitantes.

26. El Movimiento Nacional de la Juventud Revolucionaria se estructuraba de forma territorial-piramidal como la del partido: el Movimiento Nacional, movimientos estatales en cada entidad de la Federación y movimientos municipales. El Movimiento tenía autodeterminación y su vinculación con el partido se daba por medio de delegados que el movimiento acreditaba ante los comités del PRI.

se esperaba atraer a estos ciudadanos, numéricamente más importantes, y politizarlos aprovechando su especial vigorosidad política en favor de la ideología revolucionaria. Asimismo, se prescribió la conformación de la Agrupación Nacional Femenil Revolucionaria con el objetivo de encauzar la acción de las mujeres y promover la lucha por su plena emancipación.

Un punto importante de los estatutos fue un intento por democratizar los procesos de selección de los candidatos otorgando mayor flexibilidad a los procedimientos. Las diferentes realidades existentes en el país daban la justificación al uso de un procedimiento de selección *ad hoc* por cada entidad territorial y según el momento determinado.

Para la selección de candidatos se estableció el uso de diversas formas según el tipo de convenciones (en los nuevos estatutos podían ser de uno, dos o tres sectores), dejando abierta la posibilidad de convenciones distintas según la especificidad de los casos. Esta diversidad de métodos se complementó con la posibilidad de sujetar el proceso interno a los usos y costumbres del lugar.

El sentido de las reformas, que apuntaban a vigorizar la democracia y la representatividad, fue reforzado con la institución de la Comisión Coordinadora de Convenciones,[27] órgano con funciones auxiliares en la determinación de los métodos de selección de candidatos, en tener información sobre la realización de las convenciones y sobre las opiniones en apoyo de los aspirantes, así como en escuchar a los militantes inconformes. Su papel era relevante, sobre todo en las convenciones para candidatos municipales, diputados, senadores y gobernadores. La Comisión dependía del Comité Ejecutivo Central, pero se auspiciaba que pudiera proceder con la mayor libertad y autonomías posibles.

La Alianza Popular

Durante 1973 el partido se dedicó, principalmente, a la organización de los cuadros directivos y a la preparación de los procesos electorales.[28] En las tareas organizativas se había vigilado la integración y el funcionamiento de

27. "Noticias del Partido", en *La República*, diciembre de 1972, núm. 340, p. 19.

28. Según el informe del Primer Consejo Nacional Reglamentario encargado de informar al Consejo Nacional de sus actividades. "Se han vigorizado la educación ideológica y la militancia partidaria", en *La República*, enero de 1974, núm. 353, pp. 16-17.

los órganos del partido en todas las entidades del país,[29] se había continuado la tarea de afiliación colectiva e individual con una sostenida campaña de proselitismo y la incorporación de nuevos militantes.

De los documentos renovados de 1972 quedaron constituidos: el MNJR, la Agrupación Nacional Femenil y la Comisión Coordinadora de Convenciones.

Durante la preparación electoral, el órgano técnico del partido, el Instituto de Estudios Políticos, Económicos y Sociales (IEPES),[30] reorganizado y revitalizado en 1972, había prestado su amplia colaboración a la orientación política de los candidatos, contribuyendo activamente con estudios e investigaciones sobre los problemas nacionales.[31] Además, el PRI había emprendido la tarea de capacitar y educar políticamente a sus militantes a través de los Centros de Capacitación Política (ICAP). El año 1973 marcó un momento importante del sexenio, se hizo patente el viraje del gobierno de Echeverría y se dio el primer gran tropezón del PRI.

En el trienio 1967-1970, la fuerza electoral del PRI se encontraba en su nivel más alto en relación a la población en edad de votar, y en 1970 la abstención global parecía un enemigo casi vencido, tanto que el PRI logró ser un partido de mayoría casi absoluta [Pacheco Méndez, 1986:13-33]. En el trienio 1970-1973 en tanto que el empadronamiento alcanzó su máximo nivel, el PRI empezó a registrar un ligero declive que en 1973 se transformó en su primera pérdida de votos absolutos, paralelamente a un estancamiento en el empadronamiento. Una posible explicación se encuentra en el escaso interés de los jóvenes que iban cumpliendo 18 años, cuyo crecimiento demográfico rebasó el registro de electores y la capacidad del PRI, y de otros partidos, de convencerlos de la utilidad de empadronarse y votar. A esto se puede agregar el ritmo creciente de la urbanización a lo largo de toda la década, siendo el factor "urbanización", desde siempre, desfavorable a los votos por el PRI [Pacheco Méndez, *op. cit.*:103-108].

Al mismo tiempo, a finales de 1973, las expectativas de reformas del gobierno podían considerarse frustradas, si bien, en algunos casos, el presiden-

29. Se reportaban funcionantes los ventinueve comités directivos estatales, los dos territoriales y del Distrito Federal, los 2367 comités municipales, los cuatros delegacionales y los veintisiete distritales de la Ciudad de México. Los comités de sección habían aumentado de 35 939, en 1972, a 42 681.

30. Ver "Una breve reseña historica del IEPES", en *La República*, enero de 1973, núm. 341, pp. 34-35.

31. El iepes realizaba investigaciones sobre la realidad del país para dar al partido una perspectiva clara del desarrollo social y de objetivos que tenían que orientar al gobierno.

te siguió nutriéndolas verbalmente [Paoli Bolio, 1979:330]. El cambio se dio de manera dramática en el campo sindical, donde se dejaron de registrar los sindicatos independientes, y en las acciones represivas del gobierno en contra de sindicatos y movimientos políticos independientes. La respuesta fue un aumento de la agitación en el seno de la sociedad civil: se intensificaron las invasiones de tierras, proliferaron movimientos sindicalistas independientes, los empresarios perdieron confianza en el gobierno y la lucha de clase creció notablemente.

En este contexto, al principio de 1974, la respuesta del PRI fue promover la Alianza Popular.[32] La preocupación del partido era reforzar la integración nacional y creía que la única vía posible era la integración política en un sistema que considerara las diversas realidades regionales del país.[33] El PRI sabía que había llegado el momento de dar prueba de mayor flexibilidad para contribuir a un cambio que él definía no sólo institucionalizado, sino también "institucionalizante", dirigido a un desarrollo económico orientado al bienestar social y a ampliar la participación de la población en la vida política. En otras palabras, se necesitaba una modernización política que llevara a sus límites las reformas emprendidas. En la "nueva era", el PRI tenía que adaptarse al contorno nacional para poder vigorizar su estructura y revitalizar la revolución que, cada vez más, mostraba signos de estancamiento. Urgía conseguir nuevas bases de sustentación, sobre todo en los sectores urbanos más desarrollados y logrando la participación de los "marginados políticos" que no pertenecían a las estructuras corporativas oficiales. El contexto justificaba recobrar la enseñanza histórica del pasado, cuando en etapas decisivas de la revolución se había recurrido a un frente nacional único para vencer resistencias internas y externas: ahora, como en aquel entonces, había que estructurar una sólida Alianza Popular en apoyo al gobierno y en la cual el partido desempeñara un papel fundamental. En la práctica significaba un intento de fortificar el rol tradicional de partido de masas.

32. Durante el Primer Consejo Reglamentario, cuando se recogieron las tesis ideológicas y programáticas sostenidas por el pri en respuesta a los problemas reales del país para incluirlas en los lineamientos del partido. "Aprobó el Consejo Nacional nuevos lineamientos ideológicos y programáticos", en *La República*, enero de 1974, núm. 353, pp. 22-27.

33. "La alianza popular es un imperativo de la situación internacional y nacional de hoy", en *La República*, enero de 1974, núm. 353, pp. 4-15.

La Alianza Popular debía ser de integración, no mera suma de fuerzas, de trabajadores del campo y de la ciudad (ejidatarios, peones, comuneros, pequeños propietarios, trabajadores eventuales), empleados, profesionistas, intelectuales, artesanos, cooperativistas, trabajadores sin patrón, trabajadores al servicio de Estado, pequeños comerciantes, y también capitalistas nacionalistas. La inclusión de los capitalistas nacionalistas se justificaba por su potencial transformador y sus posibilidades de acción revolucionarias que no se podían subestimar. La Alianza dejaba un amplio espacio de inclusión: "A los que coinciden con nosotros les decimos que queremos contar con ellos más allá del acuerdo en lo fundamental, que queremos contar con ellos para la Alianza Popular".[34]

Si se deseaba imprimir un nuevo curso a la revolución era necesario un pensamiento común revolucionario que unificara, superando la mera conciliación para obtener una unidad estratégica y táctica con objetivos permanentes pero limitados. Se trataba de incorporar a la alianza popular todas las fuerzas positivas y activas de la nación evitando una polarización política. El partido necesitaba llevar a cabo una tarea de convencimiento y persuasión para atraer a la alianza sectores activos que por imprecisión o desconocimiento se encontraban en una posición de neutralidad. Debía ser una organización para la salvaguardia de las conquistas revolucionarias y el impulso a nuevas metas basadas en la autocrítica.

A las acusaciones de querer formar un nuevo frente popular, el PRI se defendía afirmando que la alianza no tenía nada en común con el frente de 1935, porque su núcleo era distinto, sus vínculos con el exterior claros y los objetivos diferentes.

En las acciones políticas, la Alianza tenía que actuar a través del partido, en cambio, en las actividades no políticas se le dejaba la libertad de actuar con grupos apolíticos. De esta forma se concedía cierta flexibilidad a una organización concebida como un mecanismo coordinador, y no dominador, de las fuerzas populares aliadas unidas en el común denominador de un nacionalismo militante, que según la visión priísta se fundamentaba en la autodeterminación e igualdad de los pueblos.[35]

34. "La alianza popular es un imperativo de la situación internacional y nacional de hoy", en *La República,* enero de 1974, núm. 353, p. 14.

35. "Nacionalismo militante, denominador común de la Gran Alianza Popular", en *La República,*

Conclusiones

Al terminar el sexenio, el partido instituyó una Comisión Revisora donde se operó un análisis interno para corregir deficiencias en la estructura y en el funcionamiento.[36] En efecto, se reconocía la subsistencia de problemas en la organización y en la representatividad de los sectores y quedaba pendiente la búsqueda de mejores fórmulas para la selección interna de los candidatos.

El neopresidente del partido, Porfirio Muñoz Ledo,[37] auspiciaba la necesidad de una profunda introspección en el PRI que pudiera revelar si existía un divorcio entre los procedimientos obsoletos pertenecientes al pasado y a una mutada realidad política, rectificando prácticas equivocadas para conferir al partido una identidad y una participación más decisiva en la vida democrática del país.

Durante este sexenio, en el partido empezó una era de revisión y cambio que continuó en los siguientes años. Como hemos visto, se modificó la propuesta ideológica que apuntaba a una nueva etapa del PRI, finalizada en una nueva sociedad, más igualitaria y alcanzada por una vía revolucionaria que en los hechos se había convertido en un camino interno a las instituciones. Se concedió más espacio al rol del Estado y a la planificación, y se intentó modificar los procesos internos de selección para alcanzar una mejor democratización interna que había de reflejarse en el sistema político acusado de autoritarismo. Se intentó ensanchar el espacio de la participación adentro del partido, renovando los pactos corporativos con el Pacto Ocampo que pretendía ser una especie de Congreso del Trabajo por los campesinos, y en el Sector Popular donde se concedió más espacio a las clases medias emergentes, entre los cuales figuraban los empresarios. Al mismo tiempo, se volvió a promover al PRI como un gran partido de masas por medio de la Alianza Popular.

En fin, el principio de una era de cambio del PRI signó, al mismo tiempo, un punto de ruptura importante en el sistema político mexicano acabando con la tradicional costumbre de reclutar a los miembros del gobierno en la escuela del PRI, rompimiento lo que, según los "viejos políticos", signó el momento de inicio de declive del partido.

---

febrero de 1974, núm. 353, p. 29.

36. AGN, Fondo Porfirio Muñoz Ledo (PML), caja 385, exp. 9.

37. Documento confidencial, en .AGN, Fondo Porfirio Muñoz Ledo (PML), caja 385, exp. 9.

Bibliografía

Bartra, Armando

1985 *Los herederos de Zapata-movimientos campesinos posrevolucionarios de México, 1920-1980*, México, ERA.

Bertaccini, Tiziana

2009 "El desafió de las clases medias emergentes en la época de Echeverría", en Savarino, Franco y Alejandro Pinet (coords.), *Movimientos Sociales, Estado y Religión en América Latina: siglos XIX y XX*, México, ENAH-SEP-AHCALC.

Bizberg, Ilán

2003 "Auge y decadencia del corporativismo", en Bizberg, Ilán y Lorenzo Meyer, *Una historia contemporánea de México*, t. I. México, Oceano,

Cosío Villegas, Daniel

1979 *El sistema político mexicano*, México, Cuadernos de Joaquin Mortiz.

Cordera Campos, Rafael

1988 *Sindicalismo en movimiento: de la insurgencia a la nación*, México, El Caballito.

González Compeán, Miguel y Leonardo Lomelí

2000 *El partido de la Revolución*, México, FCE., p. 408.

Labastida M. del Campo, Julio

1972 "El régimen de Echeverría; perspectivas de cambio en la estrategia de desarrollo y en la estructura de poder", en *Revista Méxicana de Sociología*, vol. 34 núm. ¾, julio-diciembre.

1974 "Algunas hipótesis sobre el modelo político mexicano y sus perspectivas", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 36, núm. 3, julio-septiembre.

1977 "Proceso político y dependencia en México (1970-1976)", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 39, núm.1, enero-marzo.

Loaeza, Soledad

2008 "De 1968 a 1988: el paso de un sistema a otro", *La Jornada*, 2 de junio.

Pacheco Méndez, Guadalupe

1986 *El PRI en los procesos electorales de 1961 a 1985*, México, UAM.

Paoli Bolio, Francisco José

1982 "El estado y la política alternativa", en Jorge Alonso (coord.), El Estado Mexicano, México, Editorial Nueva Imagen, p. 289.

1979 "El cambio de presidente, Elecciones mexicanas de 1976", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 41, núm.1, ene-mar.

Pérez Arce, Francisco

2007 *El Principio: 1968-1988 años de rebeldía*, México, Itaca, p. 27.

S/a

1984 "Discurso de Luis Echeverría en la toma de protesta como candidato a la Presidencia de *La República*", en Historia Documental del PRI (HDPRI), vol. 9, México, Instituto de Capacitación Política, Partido Revolucionario Institucional.

La República

1972 "Reyes Heroles fija línea ideológica, estratégica y táctica de nuestro partido", en *La República*, núm. 339, noviembre.

1972 "Noticias del Partido", en *La República*, núm. 340, diciembre.

1972 "Comentarios y Crónicas", en *La República*, núm. 440, diciembre.
1973 "Una breve reseña historica del IEPES", en *La República*, núm. 341, enero.
1974 "Los acuerdos de la VII Asamblea, instrumentos teóricos y prácticos", en *La República*, núm. 353, enero.
1974 "La alianza popular es un imperativo de la situación internacional y nacional de hoy", en *La República*, núm. 353, enero.
1974 "Nacionalismo militante, denominador común de la Gran Alianza Popular", en *La República*, núm. 353, febrero.
"Discurso de Luis Echeverría en la Toma de Protesta como candidato a la Presidencia de *La República*", en HDPRI, vol. 9.

Espacios fronterizos

Reflexiones sobre el sentido de la frontera México-Estados Unidos en la historia

Pedro Quintino Méndez
Escuela Nacional de Antropología e Historia /
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Por lo común se usa la palabra frontera para referirse al límite entre dos Estados-nación. En el caso de México y Estados Unidos la frontera física comprende desde el límite que ambos reconocen, hasta una línea paralela que se extiende a 20 km de distancia. La multiplicidad de fenómenos que caracterizan los procesos sociales en los 35 municipios que existen del lado mexicano, muestran a la frontera como una porción del territorio nacional de grandes contrastes, en donde ciudades como Reynosa, Matamoros, Ciudad Juárez, Mexicali y Tijuana tienen un importante crecimiento demográfico, desarrollo urbano y una actividad comercial e industrial, que son cruciales para la economía de la región y ambos países, pero también son ciudades en donde la violencia se agudiza hasta fundirse con la vida cotidiana.

La frontera moderna está asociada a zonas de franquicia, inspección y control de los desplazamientos de personas y bienes, migración y tráfico de mano de obra, mercancías, armas y drogas, en parte, por esta razón es un punto de con-

tacto decisivo para que los Estados-nación reafirmen el control sobre una de las condiciones de su existencia: la soberanía territorial. Tras este propósito se ha recurrido a estrategias diversas en el transcurso de la historia, sin embargo, una constante es la supremacía de un poder sobre otro, bajo tal consideración los sucesos en la frontera se sustentan en la violencia, además de los tratados internacionales y la diplomacia.

Sobre esto último, en el libro *La frontera que vino del Norte* [2008], su autor-Carlos González Herrera argumenta que la verdadera frontera entre México y Estados Unidos —aunque centra la atención en el espacio que comprende Ciudad Juárez, Chihuahua, y El Paso, Texas— se fincó mediante la administración del movimiento de personas entre dos puntos, porque este mecanismo integró un conjunto de prácticas socioculturales para efectuar la exclusión de unos seres humanos sobre otros, en el sentido que, según el estudio, demanda la formación de la "otredad nacional"; el mismo mecanismo fue crucial porque hizo "culturalmente comprensible los límites y las asimetrías" entre ambas naciones. El autor encontró en los estudios de Michel Foucault,[1] elementos que integra a su aparato crítico e interpreta que la administración de la frontera norte por parte de las agencias estadounidenses se transformó en "microfísica del poder" como procedimiento para jerarquizar a México y los mexicanos.

El planteamiento de Carlos González constituye una referencia, hasta cierto punto provocadora, para indagar desde otros ángulos la complejidad de la formación y cambios en la frontera México-Estados Unidos, y puede ayudarnos a mostrar que los acontecimientos y fenómenos fronterizos provocan ondas cuyo resonar llegan más allá del borde o el corte geográfico. Hay frontera, escribió Lucien Febvre, cuando al pasar una línea de separación entre dos poderes se encuentra un "mundo diferente, un complejo de ideas, de sentimientos, de entusiasmos que asombran y desconciertan al forastero. Una frontera, en otros términos: lo que la hunde con fuerza en la tierra no son los gendarmes ni los agentes aduaneros ni los cañones amurallados, sino los sentimientos, las pasiones exaltadas y los odios" [Febvre, 2004:208].

Por un lado, la frontera física es una condición para la existencia del Estado-nación y, por el otro, la interrogante es cómo y mediante qué prácticas una

1. Particularmente en dos libros: *Micrófisica del Poder y Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*. En México y otros países varias editoriales han publicado estos trabajos.

sociedad construye el significado de la frontera en la búsqueda de elementos de su "identidad nacional". Para aproximarme a una respuesta, parto del supuesto de que entre esas prácticas se encuentra la historia como disciplina que indaga en los sucesos del pasado y al relacionarlos los interpreta con la intención de que la historia, como lectura y reinterpretación en tanto práctica cultural, influya en las percepciones sociales, es decir, desde la historia se difunde una visión de la frontera que puede motivar ideas relacionadas con la identidad de quienes habitan en ese espacio, pero incluso sobre las personas que no cruzan esa línea física o viven en otras partes del país.

Por otra parte, las historias sobre la frontera adquieren sentido casi siempre en la misma dirección de los discursos nacionales. Así, por ejemplo, la frontera norte ha representado para México un espacio que puede frenar el expansionismo estadounidense; en cambio, para Estados Unidos las fronteras con los vecinos del sur y norte constituyen una respuesta a las necesidades de su propia constitución como nación. En las páginas siguientes pretendo mostrar, desde mi propia lectura, la utilidad de la historia o el uso de la historia con relación al significado de la frontera.

La imposición de la frontera

A raíz de la independencia de México las transformaciones fueron más rápidas en los estados del norte, sobre todo porque la integración territorial estuvo relacionada con el expansionismo norteamericano que afectó esa parte del país. La doctrina expansionista del presidente Monroe permitió a los Estados Unidos aumentar paulatinamente su territorio; los acontecimientos de su guerra de independencia y el proceso de industrialización estimularon la ocupación de Louisiana y Texas, mientras que a la par fue creciendo la necesidad de materias primas como el algodón. Asimismo, estadistas como Jeferson, J. Quincy Adams y Jackson disfrazaron, con sus ideas, el expansionismo de los norteamericanos y de una sociedad que avasalla para ocupar las tierras al oeste, norte y sur bajo la argucia de extender la libertad y las instituciones hacia otros pueblos. El expansionismo alcanzó su clímax apoyado en las ideas doctrinarias del llamado "destino manifiesto" de John L. Salivan en 1845.[2]

2. Sobre el expansionismo norteamericano pueden consultarse los trabajos de Josefina Vázquez, *Mexicanos y norteamericanos ante la guerra del* 47, Juan A. Ortega y Medina, *Destino manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica, y Gastón García Cantú, Las invasiones norteamericanas en México.*

Como resultado de esta política el gobierno estadounidense aumentó paulatinamente su territorio, por ejemplo, en 1783 este país abarcaba 2,305 000 km^2 y en 1803 los duplicó a 4,631 000 con la compra de Louisiana. Este suceso, a la vez, estimuló la adquisición de más territorio, sobre todo porque las imprecisiones en el tratado correspondiente sobre los límites geográficos de Louisiana provocaron que los norteamericanos concibieran que podían extenderse hasta Texas. Las presiones y el ofrecimiento de fijar los límites les facilitó la adquisición de las Floridas mediante el Tratado Transcontinental, conocido también como el Tratado Adams-Onís,[3] celebrado con España el 22 de febrero de 1819. Los norteamericanos reclamaban que la compra de Louisiana incluía a Texas. Ante tal pretensión Luis de Onís pensaba que era preferible ceder las Floridas a cambio de una frontera reconocida por los Estados Unidos y la Nueva España, de esta solución nació el Tratado Transcontinental, mismo que fue ratificado cerca de la consumación del movimiento de independencia. En 1825 el ministro de Relaciones Exteriores, Lucas Alamán, comunicó a Joel R. Poinsett, primer ministro norteamericano en México, que la nación mexicana adquiría los derechos de la Nueva España, por lo cual la frontera con los Estados Unidos era la definida por el Tratado, pero las pretensiones del secretario de Estado, Henry Clay, buscaron extender la frontera más al sur como fuera posible; fue hasta 1827 que se fijó la frontera mediante el Tratado de Amistad y Comercio, el cual fue ratificado por Estados Unidos en 1835, en él se reconoce la frontera de 1819 [Alamán, 1985].

Este tratado, sin embargo, tampoco frenó la pretensión de anexarse Texas, puesto que gobernantes y partidos políticos pusieron en su mira la ocupación de las tierras que se extendían hacia el Oeste, más allá de las fronteras acordadas. Aunado a la aspiración por más territorio, destacaba el interés de los comerciantes norteamericanos por conectar a Santa Fe con los mercados y a San Francisco, que representaba un puerto vital para el desarrollo del comercio, con Asia. Un factor que contribuyó a la expansión hacia Texas

3. Se conoce como Tratado Adams-Onís en referencia a quienes lo concretaron. El enviado extraordinario y ministro pleniponteciario de España, Luis de Onís, y el secretario de Estado, John Quincy Adams, de los Estados Unidos. Sobre las circunstancias en torno al Tratado Transcontinental véase Samuel Eliot Morison y Henry Steele Commager, *Breve historia de los Estados Unidos, y Philip Coolidge Brooks, Diplomacy and Borderlands. The Adams-Onís Treaty of 1819*. También en archivo de Lucas Alamán, (CD). documentos 112 a 115.

fue el rápido aumento de los estadounidenses, sobre ello escribió Alexis de Tocqueville:

> (...) Cada dìa los habitantes de los Estados Unidos se introducen poco a poco en Texas, adquieren tierras y, en tanto que se someten a las leyes del país, fundan en él el imperio de su lengua y de sus costumbres. La provincia de Texas está todavía bajo la dominación de México; pero bien pronto no se encontrarán en ella, por decirlo así, más mexicanos. Semejante cosa sucede en todos los puntos donde los angloamericanos entran en contacto con las poblaciones de otro origen (...) [2002:380].

Para 1829 los estadounidenses pasaron de 3000 a 20,000 [Vázquez, 1972:86], este aumento influyó para que los texanos reclamaran la separación de Coahuila y proclamaran, en marzo de 1836, su independencia de México con el apoyo de combatientes norteamericanos.[4] Años después, en el contexto de la campaña electoral de 1844, el presidente norteamericano John Tyler impulsó la anexión de Texas, y el primero de marzo de 1845 el congreso aprobó el proyecto de agregación,[5] tal decisión agudizó las relaciones con México.

En realidad, meses antes de la independencia de Texas se advertía en informes como el de Manuel Mier y Terán, comandante del noreste e inspector de las colonias, que el aumento de la población extranjera que "ya era ocho veces mayor a la nacional" [Vázquez:119]; a esta dificultad se sumó la ausencia de tropas y de funcionarios mexicanos y los riesgos que implicaba vivir bajo el reclamo constante de las etnias que de distintas formas aún enfrentaban la invasión de los colonizadores.

4. Véase el trabajo elaborado por un grupo de quince liberales entre los que destacan Manuel Payno, Ignacio Ramírez, Guillermo Prieto, Francisco Urquidi, Ramón Alcaraz, Alejo Barreiro, José María Castillo, entre otros de un grupo de 15 liberales, titulado *Apuntes para la historia de la guerra entre México y los Estados Unidos,* (edición facsimilar de la de 1848). En este trabajo los autores analizan la ambición norteamericana como causa principal de la guerra.

5. La anexión de Texas a los Estados Unidos estaba prevista desde la proclamación de su independencia, sin embargo, el asunto cobró mayor importancia durante las elecciones de 1844 porque los políticos americanos buscaban votos en un país donde los gobernantes ofrecían a los electores, principalmente a los comerciantes y la población fronteriza, la expansión territorial como necesaria para el progreso de la nación. Por lo mismo, tanto el presidente Taylor como el candidato demócrata James K. Polk, ganador de esa contienda, pusieron en el centro de sus campañas, además del destino de Texas, la ambición por mayor territorio [Vazquez, *op. cit.*:18].

Las provocaciones de los norteamericanos sobraron y el 25 de abril de 1846 las acciones de vigilancia de soldados mexicanos fueron el pretexto para desatar una guerra que en principio buscaba la adquisición de las Californias y Nuevo México, y además el tránsito perpetuo por el Istmo de Tehuantepec y la cesión de Baja California. Por su parte, James K. Polk, presidente recién electo, utilizó la supuesta negativa del gobierno de México a los arreglos pacíficos para alegar durante su mensaje al Congreso Americano el 11 de mayo de 1846, la absurda pretensión de que Texas llegaba hasta las aguas del río Bravo y además solicita que se declare el estado de Guerra con México: "... Para mejor vindicación de nuestros derechos y defensa de nuestro territorio, invoco la acción pronta del Congreso para que reconozca la existencia de la guerra".[6] Sobre esta nueva agresión, disfraza de guerra, un grupo de liberales escribió en un estudio que salió a la luz pública en agosto de 1848 bajo el título *Apuntes para la historia de la guerra entre México y los Estados Unidos* que *"bastaría escribir que la ha ocasionado la ambición insaciable de los Estados Unidos, favorecida por nuestra debilidad*" [Payno *et al*.:2].

La invasión de las tropas norteamericanas se prolongó hasta la firma del denominado Tratado de Paz y Amistad y Límites y Arreglo Definitivo entre la República Mexicana y los Estados Unidos de América, el 2 de febrero de 1848,[7] también conocido como Tratado Guadalupe Hidalgo en donde México reconocía la anexión de Texas a los Estados Unidos y la pérdida de Nuevo México, Alta California y las regiones septentrionales de los estados de Tamaulipas, Coahuila y Chihuahua y la prolongación de la nueva frontera hasta el Río Bravo.[8] No obstante el resultado trágico para México, permaneció la preocupación por detener el expansionismo norteamericano:

> …sucesivamente ha caído en su poder la Louisiana, las Floridas, el Oregón, Texas; tiene ya asegurada la posesión de las Californias, Nuevo México (...) los antece-

6. Mensaje especial del presidente Polk al Congreso Americano, 11 de mayo de 1846. Las cuestiones en torno a este conflicto James K. Polk las aborda nuevamente en sus posteriores informes presidenciales [v Ampudia, 1996:72-142].

7. El presidente de México, Manuel de la Peña y Peña ordenó la publicación del Tratado Guadalupe Hidalgo el 30 de mayo, previa aprobación por el Congreso General.

8. Tocante a la línea fronteriza de Chihuahua, los ingenieros Esteban M. L. Staples y Pedro García Conde hicieron la carta geográfica del estado después de la expansión estadounidense, establecieron el límite fronterizo con el territorio de Nuevo México a los 32° 57′ de latitud norte. Al respecto, ver R*esumen de Historia del Estado de Chihuahua* [Almada, 1955:231].

> dentes todos que hay en la materia deben desengañarnos de que subsistiendo, como han de subsistir, los mismos planes de dominación en los Estados Unidos, se ha de pretender realizarlos y hemos de vernos nuevamente, más tarde o más temprano, en otra u otras guerras desastrosas [Payno, *op. cit.*:3].

Los sucesos posteriores dieron la razón a los liberales, pues en realidad el Tratado Guadalupe Hidalgo, como un medio para la paz impuesta, representó sólo una fase de los conflictos entre ambos países; enseguida aparecieron otras dificultades para los estados fronterizos del lado mexicano, sobre todo problemas relacionados con la distribución y el uso del agua del Río Bravo.[9]

Particularmente, la disputa por el agua tuvo su origen en el contenido del artículo V de dicho tratado, en donde los comisionados de ambos países establecieron que la delimitación fronteriza se fijaría en la mitad del cauce del Río Bravo, tal decisión afectó a los habitantes de la región porque las alteraciones en el cauce del río a lo largo de la frontera provocaron desplazamientos de tierras y movimientos de la población, a veces hacia el norte y otras hacia el sur. Por ejemplo, sólo unos meses después de la firma del Tratado, las tropas norteamericanas ocuparon, en enero de 1849, los pueblos de Socorro, Isleta y San Elisario con el pretexto que esos pueblos estaban en la rivera del río del lado estadounidense, cuando en realidad las comunidades estaban ubicadas entre el cauce original del río y una acequia que se había formado posteriormente durante el crecimiento de éste, los norteamericanos apelaron a que el Tratado establecía que el canal más profundo era la referencia de la línea fronteriza y resultó que el cauce original fue menos profundo que la acequia posterior, lo cual les facilitó la ocupación definitiva de los pueblos en disputa.[10]

9. En realidad el gobierno norteamericano se interesó, desde antes del conflicto con México, en que los estados sureños llegaran hasta el Río Bravo, por ello tan pronto se ratificó el Tratado, en septiembre de 1850, se encomendó a personal del ejército americano, bajo el mando del capitán Harold H. Love, efectuara una exploración por todo el río para comprobar la posibilidad de que el "Río Grande" fuese navegable y sirviera como vía de transporte entre el Golfo de México y el extremo occidental de Texas. Ver Crónica de la Fundación de Ciudad Juárez.

10. A raíz de estos conflictos y otros que ocurrieron en los años posteriores, para resolver las disputas en relación con los cambios en el cauce del Río Bravo, se formó, en 1889, la Comisión Internacional de Límites (institución intergubernamental cuya tarea fue cuidar de la línea divisoria, por lo mismo se encargaba, de tiempo en tiempo, de la medición y de devolver tierra a sus dueños en caso de existir conflictos). Posteriormente, los conflictos disminuyeron, en buena medida, a partir de que se construyó, en 1938, un canal por donde corriera el río sin que su cauce alterara la línea divisoria.

Surgieron otros litigios a lo largo de esa década, por ejemplo, la disputa de la Isla de Morteritos que México tuvo que devolver a los Estados Unidos y los terrenos de El Chamizal. Cabe señalar que la causa de estos conflictos, aunque tenían relación con las imprecisiones del tratado, fue el expansionismo de los norteamericanos. Al respecto Tocqueville escribió:

> La raza inglesa es muy superior en civilización, en industria y en poder. En tanto que no tenga delante de ella sino regiones desiertas o poco habitadas (…) No se detendrá en las líneas trazadas en los tratados, sino que se desbordará por todas partes por encima de esos diques imaginarios [Tocqueville, 2002:308].

Frente a esta suma de incidentes territoriales, las familias y propiedades que conformaban la región quedaron divididas y el paisaje humano comenzó a transformarse. Bajo estas condiciones, por el lado mexicano, la población debía enfrentar las transformaciones que le reclamaba su nueva situación fronteriza; del otro lado los inmigrantes estadounidenses se establecieron en las comunidades con mejores condiciones para el desarrollo.

La frontera se fue construyendo bajo el cúmulo de problemas que provocó el expansionismo norteamericano a los mexicanos que vivían en el territorio perdido y bajo las debilidades del gobierno nacional para atender con eficacia y prontitud las necesidades de quienes decidieron trasladarse a territorio mexicano y conservar su nacionalidad. Entre los problemas sobresalen:

1. La campaña antimigración de los norteamericanos. El tratado estipulaba que los residentes de los territorios adquiridos podían, en el término de un año, decidir sobre preservar o no su nacionalidad, pero las autoridades intentaron frenar la emigración advirtiendo que, además de los ataques de los "indios barbaros, sólo esperaba miseria a quienes cambiaran de residencia. Asimismo, señalaban que ante la incapacidad del gobierno mexicano de ofrecer garantías mínimas y bienestar, su traslado sólo serviría para cubrir las fronteras mientras el gobierno se quedaba con la mayor parte de los recursos que recibió del gobierno norteamericano [El Faro, 1849:6].[11]

11. *El Faro*, periódico oficial del gobierno del estado libre de Chihuahua, núm. 23, octubre.

2. Cambios en el cauce del Río Bravo. Como se comprobó el esfuerzo por colonizar la frontera como estrategia del gobierno central para frenar la pretensión por más territorio, fue rebasado por las imprecisiones del Tratado Guadalupe Hidalgo, mismas que sirvieron de argucia para que los norteamericanos se apropiaran primero de San Elizario, Isleta y Socorro, y después de La Mesilla. Estos sucesos desalentaron las políticas de poblamiento, pues se dejaba entrever que aún las recién establecidas colonias civiles corrían riesgos ante la invención de cualquier otro pretexto.

Los sentidos de la frontera

Con la ratificación del tratado quedaron establecidos legalmente, por los gobiernos de México y Estados Unidos, los nuevos límites geográficos de ambos países, la acción de fuerza que impuso este resultado reafirmó que las relaciones entre Estados, más allá de la diplomacia, constituyen también relaciones de poder. Pero aunque era claro que el Río Bravo constituía la delimitación física de las fronteras, la movilidad constante entre mexicanos y norteamericanos en los años siguientes indicaba que este límite también era relativo. La frontera física era una realidad a mitad del siglo XIX, pero para los habitantes de ambos lados, sobre todo para quienes vivían en la proximidad del límite, no estaba claro el nuevo orden legal que pretendía normar las condiciones de su desplazamiento y las relaciones de un lado y otro.

Así, la frontera geográfica y política fue resultado de una sanción jurídica, sin embargo, el curso de la vida alrededor se remontaba a un largo tiempo cuyo transcurrir mostraba que la interacción entre las comunidades y pueblos, más allá de su nacionalidad, iba a permanecer y a transformarse bajo la influencia mutua, lo cual implica pensar en la frontera, también, como un área cultural.[12]

12. Jorge Chávez analiza que al concebir a la frontera como un espacio "Imaginario", el concepto de frontera cultural es utilizado para comprender el proceso de colonización y para diferenciar en el tiempo las características del espacio donde se relacionan distintos grupos. Véase Jorge Chávez, "Las imaginarias fronteras septentrionales. Su papel en la génesis de una cultura regional", en *Desierto y fronteras: el norte de México y otros contextos culturales* [2004:387-391]. En esta línea de reflexión César A. Vergara considera que para los antropólogos las fronteras son lugares de cruce, diferencia e intercambio cultural en el sentido antropológico, por ello mismo para ésta el concepto de frontera ha estado asociado al de área cultural y menos a espacios de líneas físicas. Ver, César A. Vergara, "Los sentidos de las fronteras" en *Revista de diálogo cultural entre las fronteras de México* [1996:38].

Pensar la frontera como región histórica implica destacar las características que ha adquirido en el transcurso del tiempo. Generalmente se concibe a ésta como un espacio límite, pero cuando se trata de comprender el sentido de las relaciones sociales entre quienes conviven en ese espacio y sus repercusiones hacia el resto del Estado nacional, se ha pensado en la frontera como área en expansión, como espacio de economía regional, como espacio de convergencia social y cultural, entre otras características. Estas maneras de pensar la frontera dejan entrever que se trata de espacios constituidos en el tiempo, y como tales se requiere observarlos a través de los cambios y permanencias para explicar su constitución no sólo como límite, sino también como factor relacionado con las identidades de los grupos y clases sociales que tienen relación con la existencia de la frontera.

La frontera para la historia norteamericana

Al respecto, existe cierto consenso en que Frederick Jackson Turner elaboró un ensayo trascendental para comprender el sentido de la frontera en la historia de los Estados Unidos bajo el titulo "The significance of the frontier in American History" [Jackson Turner, 1940:1-38], el cual expuso en julio de 1893 durante una reunión de la American Historical Associatión. En principio, el trabajo influyó de manera relevante en la historiografía norteamericana y después se convirtió en una referencia constante para los estudios de frontera en otras historiografías, incluyendo las críticas, entre otras razones porque la interpretación de Turner supera la noción simple de frontera como límite y trasciende al análisis del Estado nacional y la formación de identidades.[13]

A partir de las valoraciones oficiales sobre los datos del censo de 1880, Turner considera que hasta esos años la historia norteamericana era princi-

13. Se ha escrito que Turner construyó la primera formulación académica de Frontera. Al respecto véase Andrés Fabregas Puig, "Desde el sur: una revisión del concepto de frontera", Revista de diálogo cultural entre las fronteras de México [1996:11]. Ángela Moyano, en su artículo "La frontera: interpretaciones acerca de la tesis de Turner", destaca que a cien años de que Turner expusiera su trabajo varios historiadores han vuelto a revisar la tesis de su interpretación, y al margen de sus críticas destaca que el trabajo de Turner "marcó el principio de una nueva escuela de interpretación histórica…originó teorías importantes sobre regionalismo, nacionalismo y democracia" [1993:63-64]. Tocante a la historiografía de Turner, Javier Torres Parés escribió "La importancia y las nutridas filas de sus críticos y comentaristas en nuestros días, confirman al carácter de su presencia en la reflexión histórica y en la tradición política e intelectual de Estados Unidos". Véase Javier Torres Parés, "Frederick Jackson Turner: frontera, mitos y violencia en la identidad nacional estadounidense" [2004:421].

palmente la historia de la colonización del Gran Oeste (Great West), en parte por la existencia de tierras libres, y ese proceso de expansión era la base para explicar la evolución de la nación norteamericana e incluso las peculiaridades de sus instituciones. Turner interpreta que el desarrollo de los norteamericanos se renueva en la expansión de la frontera, "…en la frontera atlántica se pueden estudiar los gérmenes de procesos repetidos en cada una de las fronteras sucesivas" [Jackson Turner, *op. cit.*:9]. La expansión, según Turner, mostraba que la solución de los problemas que se vivieron en una frontera servía de guía para la próxima.

En su ensayo llamó la atención sobre lo mucho que se había escrito sobre asuntos de la guerra y de la caza en las fronteras de su país, pero señaló la poca atención como campo de estudio para el historiador; por lo mismo, de sus tesis principales se derivaron rutas para investigar problemas como el peso del Oeste en la expansión de la frontera, y el resultado como un testimonio de la evolución y el desarrollo social del pueblo norteamericano, los vínculos entre frontera, nacionalismo e idiosincrasia, el papel de la naturaleza en la colonización, la importancia de los ríos, el mar, las montañas, las tierras fértiles y públicas en la expansión de las fronteras, los sincretismos culturales como resultado de los choques entre los colonos con los antiguos pobladores, principalmente los indios, las repercusiones de una frontera móvil y en expansión sobre las particularidades de la organización religiosa en los Estados Unidos, entre otros problemas.

Turner piensa a la frontera como el borde exterior de una ola, el punto de contacto entre la barbarie y la civilización cuya expansión, desde la frontera atlántica hacia el Oeste, tuvo velocidad diferente, por lo cual se podía distinguir entre la frontera del traficante, del ranchero, del minero y del agricultor:

> En la frontera atlántica habitaban pescadores, traficantes de pieles, mineros, ganaderos y agricultores. Con excepción de la pesca, cada industria se sentía impulsada hacia el Oeste….Cada una de ellas atravesó el continente en oleadas sucesivas…Situémonos un siglo después en South Pass, en las Rocallosas, y veremos la misma procesión con intervalos mayores de sus elementos. La velocidad desigual del avance nos obliga a distinguir entre la frontera del traficante, del ranchero, del minero y del agricultor [Turner, *op. cit.*:12].

Asimismo, en su interpretación destaca la relación hombre-naturaleza cuando comenta, por ejemplo, que la civilización ha seguido en norteamérica las arterias geológicas hasta formar las rutas comerciales modernas. También, mediante un ejercicio de historia comparada entre Europa y Estados Unidos con respecto al impacto de la sal en la colonización, señala la necesidad de los primeros colonos de extender la frontera hasta la costa en la búsqueda de la sal, sin la cual no podían conservar sus alimentos [*op. cit.*:17].

En esta ola expansiva las necesidades y el comercio fueron el impulso principal, "el comercio con los indios preparó el camino de la civilización. La pista del búfalo se convirtió en pista del indio y después en el sendero del traficante; estos senderos se convirtieron en caminos y los caminos en senderos de peaje, y a su vez estos fueron transformados en vías de ferrocarril" [*op. cit.*:14].

Resumiendo, se puede decir que Turner considera a la frontera no como límite geográfico, sino como un borde en constante expansión, este proceso determinó el desarrolló, las instituciones e idiosincrasia de los norteamericanos. Así, Turner compartió la idea de progreso de su tiempo y sólo ocasionalmente menciona a la guerra e invasión militar como un factor más de la expansión de las fronteras de Estados Unidos.

La frontera en la historia de México

En México quienes escribían historia y pensaban en la frontera a finales del siglo XIX, antes del despegue económico durante el porfiriato, acudieron al ideario liberal. Esta tradición tenía sus antecedentes en la Academia de Letrán, fundada en 1836 por Ignacio Ramírez y Guillermo Prieto, entre otros escritores liberales. De tal manera que literatos, periodistas, poetas y quienes tenían interés por la historia, aún sin ser especialistas, utilizaron periódicos, folletos y ocasionalmente ensayos históricos para participar en la discusión del proyecto nacional y diversos aspectos acerca del origen y las fuentes de identidad de la sociedad decimonónica. Nuestros pasados irreconciliables, tanto en la pluma liberal de José María Luis Mora, que situaba el inicio de la nación en el triunfo de la independencia, o de Lucas Alamán, de tendencia conservadora que negaba el legado indígena para destacar a la sociedad hispánica en la nación imaginada.

La interpretación del pasado y la formulación de una biografía común era uno más de los obstáculos a superar. Faltaba una obra que conciliara

nuestros pasados, la antigüedad indígena con el virreinato y ambos con la independencia y la experiencia de la república liberal. La Reforma y la derrota del Segundo Imperio confirmaron la existencia del Estado nacional cuyos propósitos seguían plasmados en una Constitución reformada, condición indispensable para pensar el sentido de la frontera política, los límites del territorio y el orden administrativo de las instituciones.

Al final del primer gobierno de Porfirio Díaz, cuando había signos que auguraban un periodo sin rebeliones y un nuevo pacto entre las facciones que gobernaban, cuyos acuerdos eran la base para una relación sin grandes turbulencias entre el centro y las regiones, en este contexto, se publicó en 1880 *México a Través de los Siglos*, obra de cinco tomos bajo la dirección de Vicente Riva Palacio, que en ese momento representó el esfuerzo más importante de la historiografía de ese siglo, y fue anunciada como la Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, militar, artístico, científico y literario de México, desde la antigüedad hasta la época actual. Cabe citar esta obra porque trata los conflictos que redujeron la extensión del territorio nacional y deja entrever las causas de la frontera norte, y como discurso historiográfico resalta la intención de justificar que en medio de los antagonismos que acompañaron el devenir de nuestra historia, indigenismo-hispanismo, liberales-conservadores, centralismo-federalismo y de las invasiones extranjeras, a pesar de todo ello, se había forjado la integración nacional y el proceso evolutivo situaba al país en la vía del progreso.

En el tomo IV que cubre el periodo del México independiente (1821-1855), escrito por Juan de Dios Arias y Enrique Olavarría, no se trata directamente el significado de la frontera en la formación del Estado mexicano y la identidad, pero el tema está asociado a la historia de la invasión norteamericana de 1847, el relato de los capítulos XVIII, XIX y XX centra la atención en los acontecimientos que van desde la invasión en el noroeste de la República hasta la ocupación de la Ciudad de México.

El relato de los acontecimientos se apega al propósito general de la obra, exaltar el heroísmo de la defensa y los valores patrios de quienes ofrecieron sus vidas por la defensa de la integridad nacional. Se describen, con elogios y condenas, las batallas entre defensores e invasores: los primeros eran mexicanos entusiastas "gente en su mayor parte bisoña", que a pesar de las desventajas militares y de todo tipo enfrentaron batallas ejemplares: "un puñado

de valientes" rechazó en tres ocasiones a los americanos durante el avance a Tuxpan, y los segundos eran "aventureros norteamericanos", "patrulla de forajidos que han soñado sojuzgar á la república mexicana".

Incluso frente al desastre y la derrota, la historiografía dibujó la actitud épica de los defensores. Un ejemplo de cómo se describió el comportamiento de los mexicanos ante la adversidad durante la defensa de Veracruz es:

> (…) y perdida ya toda esperanza de asalto los defensores seguían muriendo en sus puestos con la conciencia y el despecho de no poder inferir gran daño á sus contrarios, y con el dolor de presenciar la ruina, el hambre y aún la pérdida de vidas de sus infelices familias. Considerable número de heridos, sin asistencia posible en los hospitales, casas y calles; muertos insepultos entre las ruinas de los edificios y al lado de los valientes que seguían exponiendo sus vidas… [Riva Palacio, 1981:213].

El otro personaje juzgado y condenado en esta historia fue Santa Anna, quien con su actuación profundizó los males de la invasión y en su persona se sintetizan la "ilimitada ambición" y el "deshonor". Se le acusa de cohecho

> en lo oficial y público nada podía hacerse; pero en lo privado y secreto ocurriósele a Santa Anna, que también de diplomático presumía, a sacar partido de aquellas pláticas(…) nuestro caudillo no creía posible arreglar el ajuste de la paz sin el empleo de un millón de pesos, exhibible por el invasor á la conclusión del tratado… [Riva Palacio, *op. cit*.:233]

A las traiciones de Santa Anna se sumaron las rivalidades entre generales, y se ha llegado a interpretar que si no hubiese sido por estos males: "el pueblo mexicano hubiera podido triunfar sobre la fuerza bruta, por la fuerza de un entusiasmo patriótico" [*op. cit*.:236].

Para los autores de *México A través de los Siglos*, la frontera norte se concibió como el resultado dramático de una invasión, no obstante fue un episodio que alentó el "valor y patriotismo" de los mexicanos. A diferencia de Turner, es de suponer que en esta obra se piensa a la frontera como un límite, pero no para la interacción entre la población de uno y otro lado, sino como un freno al expansionismo norteamericano a raíz de la pérdida de la mitad del territorio.

Una década después de la aparición de *México a Través de los Siglos*, la modernización impulsó el crecimiento de los ferrocarriles, telégrafo y carreteras; allí donde se cultivaba para la exportación o en donde la minería era el eje de la actividad económica creció la necesidad de unir los caminos con los puertos; asimismo, aumentó la población y la movililidad en el territorio nacional. En este contexto el positivismo proporcionó ideas a quienes formularon críticas al ideario liberal, Justo Sierra entre los destacados, e introdujeron una nueva interpretación del desarrollo social [v. Cosío Villegas, 1998].

Frente a este cambio de percepciones, en las primeras décadas del siglo XX, más allá del sentido de la frontera en la historiografía, el conocimiento que cultivaron los mexicanos que viajaban a los Estados Unidos y las relaciones entre los poblados de ambos lados cambiaron paulatinamente la manera de ver la frontera, sobre todo cobró más peso el considerar a ésta como un área de economía regional y menos como una frontera límite. Sin embargo, en el nuevo contexto, las contradicciones inherentes a la relación entre dos economías asimétricas están presentes en cómo se piensa y se renuevan los sentidos de la frontera.

Bibliografía

Alamán, Lucas
1985 *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año 1808 hasta la época presente*, México, Instituto Cultural Helénico / FCE.

Almada, Francisco
1955 *Resumen de Historia del Estado de Chihuahua*, México, Libros mexicanos.

Ampudia, Ricardo
1996 *México en los informes presidenciales de los Estados Unidos de América*, México, FCE / SRE.

Brooks, Philip Coolidge
1929 "Diplomacy and Borderlands", *The Adams-Onís Treaty of 1819*, Berkeley.

Cosío, Villegas Daniel
1998 *La constitución de 1857 y sus críticos*, Prólogo de Andrés de Lira, 4ª ed., México, FCE.

Chávez, Jorge
2004 "Las imaginarias fronteras septentrionales. Su papel en la génesis de una cultura regional", en Salas Quintanal, Hernán y Rafael Pérez Taylor, *Desierto y fronteras: el norte de México y otros contextos culturales*, México, UNAM / Plaza y Valdés.

El Faro
1849 Periódico oficial del gobierno del estado libre de Chihuahua, núm. 23, octubre.
Fabregas Puig, Andrés
1996 "Desde el sur: una revisión del concepto de frontera", en *Revista de diálogo cultural entre las fronteras de México*, año 1, V. 1, núm. 1, México, CNCA.
Febvre, Lucien
2004 *El Rin, historia, mitos y realidades*, 1ª ed. en español, México, Siglo XXI Editores.
Foucault, Michel
1992 *Micrófisica del Poder*, traducción de Julia Varela, 3ª ed., España, Ed. Piqueta.
1999 *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI Editores.
García, Cantú Gastón
1986 Las *invasiones norteamericanas en México*, Lecturas Mexicanas 57, 2ª serie, México, Era / SEP.
González, Herrera Carlos
2008 *La frontera que vino del norte*, México, Taurus.
Jackson, Turner Frederick
1940 "The Significance of the Frontier in American History", en *The Frontier in American History*, Nueva York, Henry Holt and Company.
Morison, Samuel Eliot y Commager Henry Steele
2003 *Breve historia de los Estados Unidos*, México, FCE.
Ortega, y Medina Juan A.
1993 *Destino manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*, México, CNCA,
Payno, Manuel *et al*.
Apuntes para la historia de la guerra entre México y los Estados Unidos, (edición facsimilar de la de 1848), 5ª ed., México, Siglo XXI Editores.
Riva Palacio, Vicente (Dir.)
1981 *México A Través de los Siglos*, (reproducción de la edición original, publicada en 1884-1889), t. VIII, México, Editorial Cumbre.
Tocqueville, Alexis de
2002 *La democracia en América*, Prefacio, notas y bibliografía de J. P. Mayer, Introducción de Enrique González Pedrero, duodécima impresión, México, FCE.
Torres, Parés Javier
2004 "Frederick Jackson Turner: frontera, mitos y violencia en la identidad nacional estadounidense", en Salas Quintanal, Hernán y Rafael Pérez Taylor, *Desierto y fronteras: el norte de México y otros contextos culturales*, México, UNAM / Plaza y Valdés.
Vázquez, Josefina
1972 *Mexicanos y norteamericanos ante la guerra del 47*, México, SEP / Setentas.
1993 "Colonización y pérdida de territorio, 1819-1857", en *El Poblamiento de México, una visión histórico demográfica*, Tomo III, México, Siglo XIX Editores, Secretaría de Gobernación / CONAPO.
Vergara, César A.
1996 "Los sentidos de las fronteras", en *Revista de diálogo cultural entre las fronteras de México*, año 1, Vol. 1, núm. 1, México, CNCA.

La idea de frontera y la historiografía del siglo XX en Estados Unidos y América Latina

Sara Ortelli
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (Argentina)

Limes imperii se denominaba a la zona periférica del territorio propiamente romano que lo separaba del mundo de los pueblos "bárbaros" y cuya finalidad no sólo era establecer o marcar diferencias entre sociedades diversas, sino que también tenía un interés militar y aduanero; más que un límite, era una zona estratégica que señalaba el territorio aledaño del dominio de Roma y que podía servir de base para posteriores conquistas. Un poco más tarde, la *marca* medieval no aludió a una línea precisamente definida, sino que señaló una zona de separación. La voz frontera relacionada con el surgimiento de los estados modernos tiene un significado similar a la acepción que aparece en los diccionarios actuales que la definen como "confín de un estado" y "línea divisoria del territorio de los estados, cuya exacta fijación tiene gran importancia, puesto que señala la extensión de la soberanía con los límites hasta donde alcanza la acción de las leyes" [Diccionario Enciclopédico Salvat, 1960, t. VI:156-157; Gran Enciclopedia del Mundo,

1978:9]. En el siglo XVIII la frontera entre los estados europeos era definida en el *Diccionario de Autoridades* como: "la raya o término que parte y divide dos reinos por estar el uno frontero del otro" [Diccionario de Autoridades, 1984, t. II:80]; frontero y fronterizo hacía referencia a "lo que está puesto y colocado enfrente de otra cosa" y se relacionaba con los términos del latín *contrarius*, *contrapositus* y *adversus* [Diccionario de la Lengua Castellana, 1780:483].

Como hace notar Roulet, la palabra frontera tuvo desde sus orígenes una raíz de inequívoca connotación guerrera. La experiencia de los primeros tiempos de la expansión española en América estuvo influenciada por el avance sobre el mundo musulmán, que había sido concretado en la península apenas unas décadas antes del comienzo de la colonización del "Nuevo Mundo". En efecto, la frontera medieval española era de guerra y de reconquista, impulso expansivo que fue trasladado al continente americano junto con el vocabulario de marcado tinte bélico.[1] Un glosario de la lengua española relaciona, precisamente, la palabra frontera con el límite entre la España cristiana y los moros en Andalucía [Glosario de usos ibéricos y latinos usados entre los mozárabes, 1888:233]. Así, para los españoles que colonizaron el territorio americano, las fronteras eran regiones poco dominadas o conocidas, habitadas por pueblos que apelaban a la guerra para mantener o conseguir espacios, o bien, para defender recursos y fuentes de sustento. Las crónicas y documentos que fueron surgiendo durante la experiencia colonial en América presentaron a la frontera como un espacio diferente y, al mismo tiempo, contrapuesto, tanto por las características físicas del territorio, como por el modo de vida de las sociedades que lo habitaban. Estos espacios aparecen definidos, en la mayor parte de los casos, como "fronteras de guerra" que limitaban con el territorio ocupado por los "indios de guerra".

A partir de tales concepciones, en la historiografía de la frontera latinoamericana colonial y decimonónica predominó, por muchos años, una perspectiva que enfatizó el conflicto y dejó de lado el análisis de otras manifestaciones sociales o las subordinó a la dinámica de las guerras por territorios. En

1. Señala esta autora que frontera deriva del latín frons, de donde proceden tanto frente (la primera línea de gente acampada en una milicia o en un campo de batalla) como su arcaico sinónimo fronte (utilizado en la terminología de las fortificaciones) y perdura en los términos confrontación y enfrentamiento [v. Roulet, 2006].

ese contexto, la frontera fue entendida como límite o línea de separación que marcaba la transición entre mundos con diferencias prácticamente irreconciliables. En la bibliografía especializada, la violencia y la guerra eran referidas, con frecuencia, como aspectos inherentes a las relaciones sociales que se desarrollaban en estos espacios. Al mismo tiempo, la frontera era abordada en términos de relaciones interétnicas, suponiendo que en ellas interactuaban dos o más sociedades que podían ser definidas a partir de la variable etnicidad, en detrimento de otras formas de interrelación.

En las últimas décadas, sin embargo, los estudios sobre las fronteras y las sociedades de frontera en el ámbito latinoamericano han sido objeto de una profunda renovación teórico-metodológica. A la transformación de la propia categoría de frontera, se agregó la revisión de las relaciones sociales que tenían lugar en ellas. Las fronteras dejaron de ser concebidas como líneas de separación para convertirse en espacios socialmente construidos, con características y dinámicas propias. Hoy entendemos a las fronteras como espacios porosos y permeables que comprenden un amplio abanico de manifestaciones y que son atravesados por hombres y mujeres, bienes y productos, influencias culturales e intercambios de información, procesos de mestizaje y de etnogénesis, cosmovisiones y transformaciones lingüísticas [S. Lopes de y Ortelli, 2006].

Esta renovación de enfoques —pero también de temas y problemas— que ha protagonizado la historiografía referida a los espacios fronterizos latinoamericanos, responde tanto a la incorporación gradual de preocupaciones provenientes de otros campos de la historia ¾social, económica, política, cultural, ambiental¾ como al establecimiento de un diálogo más fluido con otras ciencias sociales, y en parte, también ha estado relacionada con la revisión emprendida por la historiografía estadounidense a raíz de las críticas al modelo de frontera propuesto por Frederick Jackson Turner a fines del siglo xix, que otrora fue ampliamente difundido como parámetro explicativo de algunas experiencias nacionales latinoamericanas.

Las páginas que siguen están dedicadas a analizar la construcción y la transformación de la idea de frontera durante el siglo xx en la historiografía estadounidense y latinoamericana. El primer apartado —que aborda el tema de la historiografía estadounidense— comienza con la denominada tesis *turneriana*, para dedicarse luego a las corrientes que a lo largo del siglo xx plantearon críti-

cas a tal propuesta. El segundo, ensaya una mirada a los casos de México, Brasil y Colombia para ver cómo fue abordado el tema de la frontera en las historiografías de algunos países latinoamericanos. Después se analiza con más detalle el caso de Argentina, a la luz de la profunda renovación que han sufrido, desde mediados de la década de los ochenta, los estudios sobre la región pampeano-patagónica. Por último, se realiza un balance de los temas considerados y se presentan algunas propuestas en torno a una posible agenda de investigación.

La frontera en la historiografía de Estados Unidos

En el verano de 1893 el historiador Frederick Jackson Turner presentó ante la *American Historical Association*, reunida en Chicago, un ensayo titulado "El significado de la frontera en la historia americana". Si bien la propuesta que fue revelando su discurso no respondía a un interés estrictamente historiográfico, marcó el inicio de una discusión que ha sido medular para la historiografía estadounidense y que ha trascendido el ámbito académico. Turner otorgó al proceso de expansión hacia el oeste y al avance de la frontera una interpretación en términos, fundamentalmente, políticos. Su interés estaba centrado en poner de manifiesto la relevancia que tales procesos habían tenido para la conformación de la nación estadounidense. Así los presentó como el motor que había permitido construir la identidad de Estados Unidos como nación; según esta idea rectora, los valores representativos de la sociedad estadounidense —individualismo, principios democráticos, liberalismo, ansias de progreso— se habían ido generando y reafirmando al calor de la confrontación de los colonos, o pioneros, con el medio agreste —del cual también formaban parte las sociedades indígenas— que les presentaba la inmensurable extensión de tierra que se extendía más allá del horizonte. Turner expresó que "La existencia de una superficie de tierra libre y abierta a la conquista, su retroceso continuo y el avance de los colonos hacia el occidente, explican el desarrollo de la nación norteamericana". En ese nuevo espacio "las instituciones norteamericanas (...) han sido obligadas a adaptarse a los cambios de un pueblo en expansión" [Turner, 1991:10]. La frontera —que avanzaba hacia el oeste— había construido al este, lo había moldeado y le había impreso sus valores: la sociedad norteamericana, en su conjunto, era el producto de esa expansión.

En términos historiográficos, la principal contribución de Turner fue plantear a la frontera como un proceso y como una nueva forma de sociedad,

superando así la connotación estrictamente geográfica del concepto. Ciertamente, ubicaba a la frontera en un lugar, pero lo que intentaba explicar era el proceso en el que la frontera misma era una protagonista indiscutible de la historia nacional [Taylor, 1996:41-43]. Así, señaló que "La eficiencia de la frontera india [actuó] como factor de consolidación en nuestra historia" [Turner, 1991:22]. A partir de ahí, el *American West* se transformó en un área específica de estudio a la cual se dedicaron varias generaciones de historiadores, y pasó a representar un emprendimiento por conocer la esencia y la especificidad de la experiencia estadounidense. La tesis *turneriana* puso en tela de juicio que las instituciones estadounidenses derivaran de la herencia europea que había fincado en el este del territorio, y creyó encontrar en el proceso de expansión hacia el oeste el carácter distintivo de un pueblo nuevo que había sido radicalmente transformado por tal experiencia [Taylor, *op. cit.*:40].

Las propuestas de Turner tuvieron gran aceptación, tanto en el ámbito académico como fuera de él. Tal aceptación y el prestigio que mantuvo por varias décadas respondieron, en gran parte, como señala González Herrera, a que contaba con una base de historia profesional ¾datos cuantitativos, discusión de conceptos, análisis de material de archivos¾, y a las características de su narrativa, anclada en un discurso pletórico de emociones patrióticas de tinte nacionalista, que generaron admiradores y adeptos a tales ideas. Éstas se arraigaron en los discursos académico, político y popular en la medida en que la construcción del concepto de frontera se acomodaba muy bien con la imagen de pueblo con *destino manifiesto* que iba tomando forma en Estados Unidos, al tiempo que el individualismo fronterizo era percibido como promotor de la democracia [González Herrera:33 y 36-37].

Unas décadas más tarde, hacia 1920, Herbert Eugene Bolton, uno de los discípulos de Turner, propuso incorporar a la historia de la frontera el estudio del pasado novohispano y mexicano. Este estudioso revisó la idea de concebir a la frontera como un proceso específico de la experiencia estadounidense y planteó que los sistemas coloniales inglés, portugués y español habían tenido más similitudes que diferencias. Bolton aseveró, al mismo tiempo que Franklin Roosevelt lanzaba la política de "buen vecino", que en toda América los contactos en la frontera —caracterizada por su medio ambiente singular y por sus pueblos nativos— habían tendido a modificar a los europeos y a sus instituciones. En tal sentido, el significado histórico de

la frontera era válido tanto para las ex colonias anglosajonas como para las ibéricas, y desde esa perspectiva recuperó las formas de expansión española y argumentó que las misiones y los presidios habían sido las instituciones características de la frontera [Bolton, 1964:34-35; v. Weber, 1986].

Las propuestas de Bolton y los continuadores de su línea argumental integraron la denominada escuela de la *Spanish Borderlands History.* Aunque inicialmente este enfoque sostenía la idea del papel hegemónico del "hombre blanco" y del heroísmo de personajes como los soldados y los misioneros en la historia de las fronteras, más tarde comenzó a revertir esa imagen. Alrededor de los años setenta fue dejando atrás la mirada institucional y épica y enfatizó la actuación de los indígenas como actores activos, sumó el aporte de los trabajos realizados por arqueólogos y etnólogos y reinterpretó el peso de las herencias británicas, francesas y españolas como legados culturales válidos e híbridos en las fronteras.

Todo este proceso de replanteos y redefiniciones de la idea de frontera que se fue desarrollando en esos años seguía impregnado, en gran medida, de algunos enfoques derivados de la tesi *turneriana* que continuaba teniendo vigencia a nivel académico y popular. Sin embargo, tales concepciones comenzaron a ser objeto de críticas; así, se revisó la hipótesis según la cual prácticamente no habían existido en el oeste conflictos porque se había tratado de una sociedad abierta al individualismo y a la idea de progreso que promovía la democracia y, por ende, la convivencia armónica. Se planteó también una crítica al papel y significado de los actores de la sociedad de frontera: una de las principales críticas a Turner aludía, como fue señalado, a que el avance hacia el oeste y la conformación de la sociedad de frontera había sido visto como una experiencia básicamente protagonizada por anglos provenientes de la costa este del continente.

De la crítica y revisión acerca de los actores sociales que habrían intervenido en el proceso de expansión de la frontera surgió, en la década de los ochenta, la corriente autodenominada *New Western History*. Los estudiosos nucleados en ella pusieron el acento en actores sociales tradicionalmente ignorados por la historiografía de la frontera. Para estos autores, el salto cualitativo respecto a los estudios de frontera surgió de una combinación entre el interés creciente en los estudios étnicos y de género, y el renovado interés en la historia social, lo que puso énfasis en la caracterización de una sociedad

de frontera como una mezcla de instituciones culturales, religiosas y económicas europeas y americanas. Así, propusieron incorporar en los estudios a otros tipos sociales, étnicos y de género, y discutieron que esta experiencia de exploración y conquista haya otorgado las mismas oportunidades a todos los sujetos que intervinieron en ella. En tal sentido, discutieron la idea de que la sociedad de frontera haya sido *per se* la cuna de los valores democráticos. En tal contexto surgieron los acercamientos que se ocupaban del estudio de la violencia ejercida durante el proceso de expansión y establecimiento en el oeste sobre las minorías —fundamentalmente, las mujeres y los indígenas—, así como también de las consecuencias de la expansión sobre el medio ecológico. Los *New Westerns* propusieron una revisión profunda del concepto de frontera *turneriano* y consideraron, incluso, la idea de rechazar el propio término frontera puesto que se vincula a una perspectiva nacionalista, triunfalista y frecuentemente racista de los procesos históricos del gran oeste estadounidense [Limerick, 1991:83-85].

Hace algunos años, Alfredo Jiménez escribió un ensayo en el que revisó los presupuestos de los que parten las corrientes que abordan el tema de la frontera en la historiografía estadounidense, evaluó el lugar que han ocupado con respecto a la "historia nacional" representada por la *American History* y realizó una propuesta metodológica para superar los límites en los que quedan entrampados los diversos enfoques. Este historiador español señaló que tanto la *Western History* como la historia de las *Spanish Borderlands* y la de los *New Westerns* son subsidiarias de la *American History* que es, en realidad, la historia del este para el este y escrita desde la costa este. Sin embargo, dice Jiménez, mientras que la *American History* y la *Western History* "son un todo que pertenece y trata de explicar la historia de la nación americana", las *Spanish Borderlands* "se ven como un espacio extraño, o extranjero, donde sucedieron cosas que no se consideran parte de la historia nacional" [Jiménez, 1996:391], y allí reside, precisamente, esa especie de trampa a la que parece estar confinado el estudio de la frontera en Estados Unidos: en el recorte nacional —tanto en lo que respecta al aspecto espacial como historiográfico— que se ha hecho a la hora de analizar este proceso.

Frente a este panorama, Jiménez propone que el norte de México / sudoeste de Estados Unidos sea considerado como parte de un sistema mayor:

el lejano norte de un imperio continental, el imperio español [Jiménez, *op. cit.*:412]. Este señalamiento, que puede parecer francamente obvio para un historiador que estudie el Septentrión novohispano desde México o desde España, no lo es necesariamente para un investigador estadounidense que lo analiza desde el este de Estados Unidos o como parte de la historia de la expansión hacia el oeste. Si este hipotético investigador estadounidense aplica la "fórmula" de Jiménez, investigador, deja de tener sentido la aparición de las *Spanish Borderlands* como un descubrimiento tardío del estudio sobre el proceso de expansión de la frontera *turneriana* hacia el oeste. En realidad, debería descubrir que la historia de esas regiones está inserta en —o forma parte de— un proceso mucho más antiguo y complejo, que a la hora de construir explicaciones de carácter nacional fue escindido en dos territorios, dejándose de respetar la secuencia cronológica y desconociéndose, así, los cimientos de las sociedades anteriores a la expansión hacia el oeste, conformada a través de varios siglos. La historia de estos territorios, como bien señala este estudioso, comienza en el centro de México muchas décadas antes de la expansión del siglo XIX, en territorios que formaron parte del Septentrión novohispano y de México antes de convertirse en el suroeste de Estados Unidos. Es una historia de larga duración que puede ser evaluada a partir del proceso de poblamiento del norte de Nueva España desde el centro del virreinato, cuando todavía estaba muy lejano el proceso de formación de los estados nacionales que le otorgarían un significado diferente a la historia de la frontera.

En América Latina la discusión en torno al significado de la frontera fue tardía con respecto a Estados Unidos. En este último país surgió a fines del siglo XIX una importante tradición de estudios de historia de la frontera que ejerció fuerte influencia en varias generaciones de historiadores que buscaron explicar en ese proceso las especificidades de su historia nacional. Al sur del Río Bravo, mientras tanto, las diversas historiografías nacionales comenzaron a reflexionar sobre este fenómeno a mediados del siglo pasado, y fue recién durante la segunda mitad de la centuria cuando se llevaron a cabo estudios sistemáticos de las fronteras. Un punto de inflexión relevante en este sentido lo constituye el simposio "Ocupación del suelo, poblamiento y frontera" realizado en el marco del IV Congreso Internacional de Historia Económica llevado a cabo en Bloomington, Indiana, en 1968. Dicho simposio, coordinado por Álvaro Jara, reunió a especialistas de diversos países de América La-

tina que reflexionaron en términos comparativos en torno a los procesos de expansión de las fronteras. El objetivo de los estudios era analizar diferentes casos latinoamericanos y evaluar hasta qué punto las fronteras podían ser utilizadas como llave de interpretación de los fenómenos históricos.[2] Tanto en estos trabajos como en otros que fueron escritos hacia la misma época, están presentes las ideas propuestas por Turner que, discutidas y vueltas a discutir por más de cien años,[3] tuvieron impacto en la historiografía latinoamericana hasta hace pocas décadas. La tesis *turneriana* es, por lo tanto, una referencia obligada a la hora de realizar un balance historiográfico.

La frontera en la historiografía latinoamericana: una mirada a los casos de México, Brasil y Colombia

Turner le otorgó al avance de la frontera un sentido general en el marco de la historia de Estado Unidos y su conformación como estado nación; asimismo, lo concibió como génesis y soporte de la identidad nacional. La expansión hacia el lejano oeste norteamericano es, así, uno de los mitos fundacionales de la nación y de la construcción de la idea del "sueño americano". Al mismo tiempo, Turner encontró en la dinámica de este proceso una de las explicaciones más importantes en la búsqueda de los orígenes de la democracia estadounidense. Por el contrario, la historia de la frontera en América Latina tiende a ser percibida, aún hoy, como marginal. Esta supuesta marginalidad de los procesos vinculados a las fronteras y de las sociedades que en ellas se desarrollaron opera en varios sentidos. Por un lado, no han sido considerados como procesos centrales para la conformación de los estados nacionales, y por otro, la historia de las regiones de frontera, tanto en el contexto iberoamericano colonial como más tarde en el nacional, ha suscitado, en términos relativos, escaso interés para los historiadores y por lo mismo ha generado una producción historiográfica menos abundante que la producida para otras áreas.

Estas cuestiones, que hunden sus raíces en la construcción de la historia oficial, son visibles en la historiografía latinoamericana de las fronteras. Gon-

2. Fruto de ese encuentro fue un libro publicado un año más tarde [v. Jara, 1969].

3. Los análisis de Arthur Aiton y de Walter Prescott Webb de alguna manera siguen la perspectiva abierta por Turner, en la medida en que también enfatizan la cuestión de los valores democráticos que la existencia de esta frontera y la dinámica social que ésta fomentó habrían determinado y se evalúa como una característica diferencial de la experiencia estadounidense [v. Aiton, 1940; Webb, 1994].

zález Herrera reflexiona acerca de este tema para la frontera norte de México y señala que, tal vez en ese caso, esto se deba a que la frontera en la tradición histórico-cultural mexicana "es un espacio un tanto indefinido de oscuridad, lejanía, incertidumbre y fuente de miedo a lo desconocido (…) se reconoce el norte, sí, como parte del patrimonio territorial de la nación, pero como un patrimonio periférico al corazón espacial y espiritual del país" [González Herrera, *op. cit.*:39]. A diferencia de lo que ha ocurrido en Estados Unidos, en América Latina impera una visión localista del pasado, centrada en procesos estatales o regionales escasamente articulados entre sí [Ceballos Ramírez, 1996:19].

Sin embargo, es importante señalar que la construcción de la historia de la frontera en América Latina también respondió, al igual que en el caso de Estados Unidos, a intereses políticos, pero a diferencia de este último caso, donde tal proceso ocupa un lugar central, las fronteras latinoamericanas, en general, fueron entendidas como zonas cuyo protagonismo fue escaso o nulo en el proceso de conformación de la nación. En esta desigual trascendencia que adquiere el proceso de expansión de la frontera para la construcción de la idea de nación es donde reside, en gran medida, el lugar que ocupa el tema en la historiografía.

En el caso de México, la frontera no ha ocupado un capítulo relevante en la agenda de los historiadores, ya que fueron consideradas regiones marginales, tanto desde el punto de vista geográfico, como político y económico. El peso de los recortes nacionales también ejerció su impronta en la historiografía mexicana. En efecto, son escasos los estudios de historiadores mexicanos que se dedican a los territorios que desde mediados del siglo XIX pasaron a formar parte de Estados Unidos,[4] y es frecuente que, en virtud del carácter binacional que ha adquirido el antiguo Septentrión novohispano, los balances historiográficos sobre esta región refieran la manera en que aborda su estudio la historiografía estadounidense con respecto a su par mexicana.[5] Al

4. Ver la introducción a Danna Levin Rojo y Martha Ortega (coords.) en *El territorio disputado en la guerra de 1846-1848* [2007:7-13].

5. Entre las obras de carácter comparativo que analizan las aproximaciones historiográficas estadounidense y mexicana al tema de la frontera, podemos mencionar David Maciel y Martín González de la Vara, "La frontera historiográfica: México y estados Unidos 1968-1988", en *Memorias del Simposio de historiografía mexicanista*, [1990]; David Piñera Ramírez, *Historiografía de la Frontera Norte de México: Balance y metas de investigación* [1990]; Enrique Ochoa, "Investigación reciente en torno al norte de

mismo tiempo, la construcción del estado-nación y de las bases ideológicas de la identidad socio-política y cultural mexicana en el siglo XIX hallaron sustento en las sociedades y en los procesos históricos del centro del país. Esta concepción aparece reflejada, por ejemplo, por Silvio Zavala, quien señala que la sociedad de las regiones centrales, con su simbiosis entre las sociedades mesoamericanas nativas y los españoles, es más representativa de lo que se puede denominar un tipo nacional mexicano. Zavala tampoco encontró demasiadas similitudes entre la frontera estadounidense y otras de América Latina a las que concibió como una sucesión de fronteras hispánicas que iban desde España hasta América. Sugirió que sólo en algunas regiones —el norte de México, el sur de Chile y la región pampeana argentina— podían encontrarse algunas de las características sociales e impulsos empresariales de la frontera *turneriana* [Zavala:47].

Ahora bien, si en el contexto historiográfico mexicano el tema de las fronteras ha ido adquiriendo, en los últimos años, mayor interés por parte de los estudiosos, tales esfuerzos han estado casi totalmente volcados al análisis de la frontera norte del país —la frontera con Estados Unidos— en detrimento de la porción sur que recibe menos atención, tanto por parte de los historiadores como de otros científicos sociales. Esto se relaciona, seguramente, con la relevancia que adquiere el norte por el hecho de ser frontera con la nación-imperio. En efecto, la historiografía mexicana ha establecido un diálogo con la estadounidense, que encuentra en la frontera un tema relevante; pero es ésta la que, hasta ahora, ha ido marcando los ritmos de la investigación, los problemas importantes, la configuración de los actores sociales y ha contribuido a construir una imagen de las sociedades de frontera, desde tiempos coloniales hasta nuestros días.

En el sur del continente, la reconstrucción de la historia de la frontera también estuvo permeada por la historiografía estadounidense. En el caso de Brasil, en la primera mitad del siglo XX, un grupo de estudiosos trató de rescatar la experiencia de los *bandeirantes*[6] en el proceso de expansión del imperio portugués en América. En un intento por comparar su experiencia con la de los pioneros del oeste estadounidense, fueron considerados como el

México y la región fronteriza entre Estados Unidos y México a partir del porfiriato", en *Revista Mexicana de Sociología* [1991]; Manuel Cevallos Ramírez, *De historia e historiografía de la frontera norte* [1996].

6. Integrantes de las bandeiras [v. Buarque de Holanda, 1986].

principal artífice de la nacionalidad y de la democracia. Cassiano Ricardo, por ejemplo, identifica las *bandeiras*[7] como el primer ensayo de autogobierno [Ricardo, 1942:81-82]. Las comparaciones entre pionero y *bandeirante*, aunque de una forma menos idealizada, están presentes en diversas obras. Una crítica contundente a las *bandeiras* y a las dificultades para utilizarlas como "mito de nacionalización" es la que realiza, por ejemplo, Vianna Moog [Moog, 1964]. Por su parte, Sergio Buarque de Holanda recupera la imagen del indígena destacando sus contribuciones en el proceso de expansión paulista, sobre todo con miras a desmitificar la idea de encontrar en ella a los fundadores de la nación brasileña [Buarque de Holanda, 1986].[8] Cabe señalar, sin embargo, que la historia de las sociedades indígenas es una temática aún poco estudiada para el caso de Brasil, si bien esta situación se está revirtiendo en los últimos años.[9]

Más tarde, la discusión se volcó hacia el problema de la forma de apropiación y utilización de los recursos por parte los pobladores fronterizos. La preocupación central era poner a prueba uno de los elementos fundamentales de las proposiciones de Turner, el cual postulaba el efecto igualitario de la frontera sobre los diferentes grupos sociales en regiones de ocupación reciente. Pese a que las conclusiones de estos estudios hasta ahora han sido bastante diversas, los historiadores parecen coincidir cuando señalan que en Brasil hubo una apropiación desigual de los recursos y que no todos gozaron de los beneficios que la expansión propiciaba. De hecho, esta situación también se ha hecho evidente en la historiografía estadounidense a partir de los estudios emprendidos por los críticos de la tesis *turneriana*.

En los últimos años, varios autores han desarrollado otras perspectivas acerca de las sociedades de frontera y han marcado distancia con respecto a la discusión de su papel en la formación de la nación brasileña. Estos trabajos se dedican al estudio de los procesos de poblamiento, de las formas

7. Expediciones, particulares u oficiales, de penetración del territorio brasileño en la época colonial (siglos XVI a XVIII) que tenían como objetivos fundamentales la captura de indígenas y el hallazgo de yacimientos de piedras y metales preciosos [Dicionário Eletrônio Houaiss da língua portuguesa].

8. Para un balance actual sobre el tema en Brasil, ver los artículos compilados en Horacio Gutiérrez, Maria Aparecida de S. Lopes y Marcia Naxara, Fronteiras: personagens, paisagens identidades, [2003].

9. Uno de los esfuerzos pioneros por rescatar la historia de los pueblos indígenas de Brasil fue el estudio renovador de John Manuel Monteiro, que lleva el título de *Negros da terra*. Indios e bandeirantes nas origens de Sao Paulo [1994]. Para un balance reciente puede consultarse el *dossier* coordinado por Maria Regina Celestino de Almeida, "Os índios na História: abordagens interdisciplinares", Tempo, *Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense* [2007].

de ocupación, de los conjuntos sociales y de las formas de socialización y de producción de riqueza en zonas de expansión. Así, han superado las problemáticas propuestas en la primera mitad del siglo xx y muestran la complejidad de los fenómenos que involucran dinámicas demográficas, sociales, económicas y culturales en esas áreas [Marcillo, 1986; Bacellar, 1997; Paiva da Costa, 2004:7-37 y 2005:39-64]. Estas discusiones también atienden a los procesos de ocupación de tierras en distintas regiones de Brasil, así como a los conflictos entre actores sociales y productivos, a las formas de organización del trabajo, tanto esclavo como indígena, en regiones de frontera [Carneiro da Cunha, 1987:53-101; Gutiérrez, 2001:209-231; Osório, 2001:233-250 y 2004:7-15].

En el caso de Colombia, los estudios sobre la frontera han sufrido cambios fundamentales en las últimas décadas. En primer lugar, se ha producido una transformación en el significado que se adjudica a la frontera como construcción histórica, en la cual participan diversos grupos sociales y étnicos. Al igual que en el caso estadounidense y en otros de América Latina —como es el caso de Argentina que se analiza en le próximo apartado— los estudios tradicionales se habían concentrado en el lado "blanco" o hispanocriollo de las fronteras y en la actuación de los gobiernos español y colombiano, ya fuera que se tratara de la época colonial o independiente. Ese paradigma dejaba de lado a las sociedades indígenas que quedaban limitadas a desempeñar un papel pasivo frente al énfasis que adquiría el proceso de expansión sobre áreas consideradas vacías.

En segundo lugar, se ha incrementado el número de estudios académicos que abordan el tema de la frontera y las sociedades fronterizas. La historiografía tradicional no se había ocupado de estas zonas que eran regiones prácticamente olvidadas y cuya integración al resto de la nación había sido aplazada. Esta manera de concebir a las fronteras se reflejaba también en la historiografía, ya que los estudios no aparecían integrados al resto de la historiografía colombiana [Rausch, 2003:251]. En las últimas décadas, sin embargo, las fronteras están ocupando la atención de los estudiosos y esto se refleja tanto en la mayor cantidad de investigaciones que se están llevando a cabo, como en los intentos serios y sistemáticos por vincular los procesos fronterizos a la historia regional y nacional. En palabras de un estudioso, en la actualidad "la frontera colombiana es una importante y popular área de investigación" [Rausch, *op. cit.*:258].

Uno de los cambios más significativos se relaciona con el lugar que ocupan las sociedades indígenas en la historia de las fronteras. Los estudios recientes señalan que se trata de zonas donde la interacción con los indígenas fue un proceso dominante en la formación de la sociedad. Sin embargo, en este punto aún falta mucho por hacer acerca del conocimiento de los grupos indígenas que interactuaron en esas sociedades fronterizas. Durante la expansión de la frontera agrícola y ganadera que se verificó en varias zonas de Colombia durante la segunda mitad del siglo XIX, se prestó escasa atención a los grupos indios considerados como nómadas, a los que se ubicó como representantes de un estado de barbarie que no se condecía con las ideas de progreso y civilización que promovía la centuria decimonónica. Esta situación se verificó, también, a lo largo del siglo XX, reflejándose en el escaso interés que despertaron estos grupos, tanto para los historiadores como para los antropólogos y etnólogos. En el caso de los primeros existía una limitación relacionada con la escasez o la ausencia de fuentes, lo que justificó de alguna manera la falta de estudios. Sin embargo, una concepción más profunda de este descuido o desatención al estudio de los indios nómadas alude al lugar que ocuparon estos grupos en la periferia geográfica del territorio colombiano, pero también en la periferia simbólica de la nación [Arias Vanegas, 2007:3-4]. Algunas de estas premisas en torno al lugar que ocuparon las fronteras y los grupos indígenas no reducidos en la construcción del estado nacional decimonónico fueron comunes a varios países latinoamericanos. Al mismo tiempo, esta situación se reflejó en la historiografía, como se puede ver en el caso de Argentina que se analiza a continuación.

De línea de separación a espacio de interacción: Argentina y las "fronteras interiores"

La historiografía argentina entendió, hasta hace pocas décadas, que la frontera era una línea de separación entre sociedades antagónicas y privilegió la violencia y el conflicto como las formas de relación dominante. Así, se identificó una "frontera de guerra" con los grupos indígenas pampeanos y patagónicos que constituía un límite bien definido y marcaba la transición entre mundos antagónicos, representantes de los estadios de civilización y barbarie. A partir de estas concepciones, los estudiosos se centraron, casi exclusivamente, en la sociedad hispanocriolla colonial o más tarde republicana, y confinaron a

los indígenas a un lugar subordinado y pasivo o, directamente, los ignoraron como parte del proceso histórico. El territorio que se extendía más allá de la línea de frontera era un espacio vacío, el desierto, la "tierra adentro".

La frontera física o geográfica, que marcaba una división artificial entre sociedades, se anclaba en los límites teóricos y metodológicos creados entre las propias disciplinas. Esta situación se remonta al surgimiento de la historiografía argentina, en la segunda mitad del siglo xix, que, en el marco de las ideas del positivismo en boga en esos momentos, hizo del dato histórico su objeto y sacralizó al documento escrito como el único capaz de registrar con precisión tales datos. De ahí, fue determinado un recorte en el campo de estudio que sólo permitía incluir a las sociedades que habían dejado testimonios escritos. Las otras, las sociedades ágrafas, cuyo pasado no podía ser reconstruido a partir de fuentes de archivo, fueron consideradas como "sociedades sin historia" y se convirtieron en objeto de estudio de la antropología y de la etnología [Mandrini, 1992:60-63; Santamaría y Lagos, 1992:75-76]. A esos presupuestos historiográficos se sumaron cuestiones político-ideológicas: en el contexto de la construcción del estado y de la creación de la nación, concebida como racial y étnicamente homogénea, el estudio de las sociedades indígenas integró un capítulo de la historia oficial que respondía a la reconstrucción de los hechos políticos, institucionales y militares en la cual los indios encarnaron el papel de enemigos y retardatarios de la "civilización" y del "progreso". La denominada "cuestión indígena" y las "fronteras interiores" fueron debatidas en el marco de los intentos de pacificar el país, consolidar el Estado y construir la nación.

La denominación de "frontera interior" se refería —en el siglo xviii y, fundamentalmente, en el xix— a los espacios que lindaban con los territorios controlados por los indígenas no reducidos.[10] Tal situación se remontaba al inicio del periodo colonial, cuando se fueron demarcando las áreas que pasaban al control de los españoles, pero fue recién después del movimiento de independencia cuando la vinculación con el mercado mundial y el triunfo de políticas librecambistas suscitaron demandas y requerimientos

10. Algunas de estas ideas son retomadas de Raúl Mandrini y Sara Ortelli, "Fronteras interiores, sociedades indígenas y construcción del Estado-nación. Argentina en la segunda mitad del siglo XIX", en América en la época de Juárez. La consolidación del liberalismo. Procesos políticos, sociales y económicos, 1854-1872 [2007:463-488].

que atrajeron la atención de los gobiernos criollos y de las elites dominantes sobre los territorios indios. A partir de ese momento la cuestión de las fronteras y la relación con los indígenas se tornó un problema apremiante y se generaron proyectos y empresas de expansión que fueron colocando a esas tierras bajo la égida de los nuevos estados.

El tema de las fronteras y de las relaciones sociales en tales espacios cubría, en Argentina, dos campos de problemas bien definidos. Uno de ellos comprendía las cuestiones vinculadas con los conflictos limítrofes entre las nuevas naciones surgidas de la disolución del imperio colonial español que buscaban, como parte esencial de su proceso de organización estatal, delimitar con claridad su base territorial, es decir, los espacios sobre los cuales ejercían su soberanía. El otro campo tenía que ver, precisamente, con las "fronteras interiores", territorios que también comenzaban a considerar como esferas de su soberanía. En el sur —la frontera con las regiones pampeana y patagónica— la más sensible y conflictiva y, tanto política como económicamente, la más importante desde la perspectiva del gobierno central sería abordada por la campaña conocida como "conquista del desierto" que emprendió entre 1878 y 1879 Julio A. Roca, ministro de guerra del presidente Nicolás Avellaneda. La del norte —el extenso territorio chaqueño—demandaría más tiempo y recién sería eliminada como tal a comienzos del siglo siguiente. La región chaqueña fue incorporada en dos etapas: la que correspondió a las acciones de los gobiernos de las provincias, bajo cuya jurisdicción se encuentra parte de esas tierras; y la que implicó la penetración en el corazón del territorio a cargo del Estado nacional, realizada, fundamentalmente, mediante las campañas militares de 1884 y 1911.

La integración de esa frontera al Estado nacional la ubicó entre una producción destinada al mantenimiento de circuitos económicos tradicionales vinculados con el ganado y el intento de integrarse a los nuevos proyectos económicos nacionales, con la producción azucarera, que era protegida para proveer al mercado interno. Con respecto a los habitantes de ese espacio, como bien señala una historiadora,

> el último golpe al dominio indígena coincide, y no por casualidad, con la conformación del Estado nacional. Así como se hacía necesario incorporar estos espacios a un mercado nacional, también era necesario homogeneizar, con el fin de crear la nación, borrar al otro cultural por asimilación o por exterminio [Teruel, 2005:128].

En la conquista y ocupación de estos territorios se dirimieron, en muchos casos, tanto la eliminación definitiva de esas "fronteras interiores" por su efectiva incorporación al Estado, como la fijación de los límites internacionales. La determinación de las respectivas áreas de soberanía de Argentina y Chile fue generando un aumento de las tensiones y motivó sucesivos conflictos de límites que se prolongaron en el siglo xx. Los corolarios de este proceso fueron el exterminio de una gran parte de la población indígena y la reducción de los sobrevivientes a la categoría de minorías étnicas dominadas. Se justificó, así, el avance sobre el territorio controlado por estos grupos y, al mismo tiempo, se encubrieron motivaciones más profundas de orden económico y geopolítico: la necesidad de tierras para sostener el proyecto de una economía agro-exportadora que integrara al país al sistema económico mundial; la definición del espacio sobre el cual el nuevo estado ejercería su soberanía, en el contexto de las disputas explícitas y latentes con el país vecino.

Una vez concluido el proceso de eliminación de las "fronteras interiores", se consolidó y unificó el territorio nacional y quedó supeditado a una única autoridad y a un sistema legal y productivo. Los grupos indígenas de las regiones pampeana y patagónica perdieron su autonomía y el control del territorio que habitaban. Aunque su exterminio físico fue condenado en el discurso y recibió críticas en la prensa de la época, la matanza de una parte de la población indígena no fue un fenómeno ajeno al proceso de expansión territorial del Estado nacional, tampoco entró en contradicción con la puesta en práctica de otras estrategias y políticas de integración y asimilación, tales como las deportaciones de hombres y mujeres a miles de kilómetros de su lugar de origen después de la destrucción de sus viviendas y sus sembradíos. Estas estrategias determinaron también la desarticulación de la estructura social, de las redes de comercio e intercambio, y de la organización política, religiosa y cultural. Esta forma de exterminio, social y cultural, integraba a las sociedades indígenas a la comunidad nacional transformando su modo de vida —considerado inferior y caracterizado como "barbarie"— al representado por la "civilización" occidental; convertía a los indígenas en *ciudadanos*, aunque en los hechos la supuesta igualdad a la que apelaba la condición de ciudadanía no fuera respetada.

Sobre las tierras arrebatadas a los indios se desarrolló la expansión agrícola y ganadera que permitió la plena integración del país al sistema económico

mundial como uno de los principales agro-exportadores y se asentaron las bases del mito de la *Argentina moderna*. Como parte de ese proceso "modernizador" llegaron inmigrantes de origen europeo, población a la que rápidamente se intentó incluir en la construcción de la identidad nacional. Para integrar a criollos e inmigrantes en un proyecto nacional, se construyó una versión oficial del pasado y de los hitos importantes que habían determinado la construcción de la nación. Como parte de este proceso "modernizador" llegaron inmigrantes de origen europeo, población a la que rápidamente se trató de integrar a través de una serie de símbolos unificadores de una *comunidad imaginada* [Anderson, 1991].

En estas latitudes los procesos históricos relacionados con la frontera no fueron analizados de manera sistemática sino hasta mediados del siglo XX. La construcción de imágenes e ideas corrió por cuenta de la literatura y de los relatos de viajeros, a la par que se desarrollaba una historiografía nacional y liberal que otorgaba un escaso protagonismo a las áreas de frontera en el proceso de construcción del Estado-nación. Así, la frontera quedaba atrapada en el paradigma civilización-barbarie y parecía condenada a un estado de violencia permanente e inmutable. Fue recién en la década de los sesenta cuando la historiografía comenzó a abordar el estudio de las fronteras; en ese momento, los enfoques estuvieron volcados a analizar el proceso de expansión de la frontera pampeana, que fue entendido como el avance de la sociedad "blanca" sobre tierras vacías. Esas investigaciones no incorporaron a las sociedades indígenas como el proceso de formación de la sociedad de frontera, y se fundamentaron en la idea de ocupación promovida por la elite terrateniente decimonónica sobre un territorio que debía ser conquistado. En esos análisis se pueden percibir los ecos de los planteamientos de Turner en torno a la expansión de la frontera hacia el oeste de Estados Unidos [Halperín Donghi, 1963; Cortés Conde, 1968; v. Jara, *op. cit.*, 1969]. Esta mirada también aparece en trabajos posteriores, incluso en algunos de la década de los noventa [Mayo y Latrubesse, 1993:9-11; Garavaglia, 1999:36-41], a pesar de que desde mediados del decenio anterior se venían realizando críticas sistemáticas a esta manera de entender la historia de la región pampeano-patagónica, fundamentalmente en lo relacionado a la frontera y las sociedades indígenas no reducidas.

Los principales cuestionamientos a la concepción tradicional de frontera surgieron a partir de los cuestionamientos y las nuevas miradas ensayadas por

los historiadores de las sociedades indígenas pampeanas. Estas investigaciones demostraron que las fronteras eran espacios dinámicos, caracterizados por la interacción e interrelación entre grupos indígenas y sociedad colonial o republicana [Mandrini, 1997; León Solís, 1991; Palermo, 1991:153-192]. Al mismo tiempo, la sociedad indígena y la "blanca" no constituían bloques homogéneos, sino mundos dinámicos y heterogéneos entrelazados por múltiples y complejas relaciones intraétnicas, interétnicas y sociales. En tal contexto, la guerra había constituido sólo una de las múltiples formas de la relación, en el marco de dinámicos y complejos procesos de comercio e intercambio de productos, bienes culturales y personas.

Pocos campos historiográficos han sido objeto, en los últimos años, de una renovación tan drástica y profunda como la historia colonial y decimonónica de la región pampeana del actual territorio argentino. En esta renovación confluyeron, fundamentalmente, los estudiosos del mundo colonial, así como los dedicados a la frontera y a las sociedades indígenas no reducidas de pampa y norpatagonia. Por un lado, fue la revisita al mundo colonial a partir de nuevas premisas, cuyos motores principales fueron la historia económica y la demográfica, y por otro, la redefinición de la idea de frontera, que pasó de ser considerada un límite o línea de separación entre mundos antagónicos y en permanente conflicto, a representar un espacio de interacción e intercambio, poroso y permeable, entre indígenas e hispanocriollos. Desde esta perspectiva, el concepto frontera ya no aludía a un límite o línea de separación ni recreaba la visión del enfrentamiento entre dos sociedades esencialmente diferentes, sino que remitía a un espacio social, históricamente determinado, donde interactuaban dos o más sociedades y se recreaban nuevas relaciones económicas, sociales, políticas y culturales [Mandrini, 1997:23-24; Weber, 1998:148]. A partir de estas nuevas miradas de los procesos históricos que comenzaron a gestarse a mediados de la década de los ochenta, las sociedades indígenas no reducidas fueron incorporadas a la historia.

Pero al mismo tiempo que se redefinía el concepto de frontera y las sociedades indígenas comenzaban a percibirse como actores activos de la historia, se fueron revisando y reconstruyendo una serie de ideas acerca de la sociedad rural rioplatense. Así, fueron transformadas imágenes del mundo rural que estaban profundamente arraigadas en la historia oficial y que habían alimentado el discurso académico y popular argentino. Durante mucho tiempo los

historiadores asumieron que el latifundio, o la gran propiedad territorial dedicada fundamentalmente a la producción ganadera extensiva, había sido la característica de la región pampeana desde la época colonial. Investigaciones más recientes demostraron que durante las últimas décadas del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX, esta zona rural era, económica y socialmente, compleja y diversificada: convivían en ella varios tipos de unidades de producción y, al contrario de lo tradicionalmente sostenido (y que había contribuido a moldear una imagen distorsionada del proceso histórico pampeano) la ganadería no era la actividad fundamental y excluyente. En ese contexto, el latifundio ganadero aparece como una proyección al pasado de una situación que se gestó en las décadas que siguieron al proceso revolucionario [Garavaglia y Gelman, 1998; Garavaglia, 1998:549-575; Gelman, 1998:577-600]; la diversificación económica se refleja en una imagen compleja de la sociedad; la idea del *gaucho* "vago y malentretenido", habitante rural que podía instalar su rancho o chabola en cualquier lugar, trabajar cuando quisiera y vivir de lo que pudiera conseguir o cazar, contrapuesto al gran propietario semifeudal o estanciero, ha sido reemplazada por la existencia de un *campesinado*.[11]

Este espacio estaba organizado en pequeñas y medianas explotaciones dedicadas, según los casos y las zonas, a la agricultura cerealera, hortícola y frutícola, al pastoreo y a la ganadería. El desarrollo de tales actividades estaba determinado por ciclos estacionales que generaban fenómenos como la desocupación y subocupación, así como la alta movilidad geográfica por parte de la población en función de las necesidades y tiempos de las actividades productivas. Con este mundo rural interactuaban los indígenas pampeanos, cuyos nexos se extendían hasta la misma ciudad-puerto de Buenos Aires donde numerosas partidas llegaban a comerciar. En ese contexto, las condiciones resultaban favorables para el establecimiento de relaciones pacíficas apoyadas en una complementariedad económica que beneficiaba a ambas sociedades.

11. Para una discusión del tema, véase los distintos artículos incluidos en la sección "Estudios sobre el mundo rural", *Anuario del IEHS* [1988:23-70]. También Juan Carlos Garavaglia, *Pastores y labradores de Buenos Aires. Una historia agraria de la campaña bonaerense.* 1700-1800 [1999:70-96]. De todas maneras, como lo advierte Míguez, aún es necesario usar la categoría campesino de manera provisional y con mucho cuidado, ya que los autores que investigan el periodo no se han puesto de acuerdo acerca de la manera de denominar a este sector de pequeños y medianos productores [v. Míguez, 1997:191].

La profundización de las investigaciones sobre estas áreas está transformando, en varios aspectos, nuestra comprensión de los procesos del pasado y del papel que las sociedades de frontera jugaron en ellos. Hace una década, Kristine Jones planteó la necesidad de revisar el lugar subordinado que se ha otorgado a la frontera en el proceso de construcción del estado nacional argentino. Esta autora considera que las relaciones de interacción que se desarrollaron a través de la frontera pampeana facilitaron la formación de la moderna industria de exportación llevada a cabo por las estancias, y de esa manera jugaron un papel central en el proceso de construcción del Estado-nación [Jones, 1998:114]. Esta es una línea de investigación que podría contribuir a cambiar algunas concepciones acerca de los espacios de frontera y también de las sociedades indígenas pampeanas y patagónicas.

Por otra parte, esta insistencia en evaluar si las fronteras fueron zonas marginales o si tuvieron protagonismo en los procesos de construcción de los estados nacionales latinoamericanos, ha llevado a sostener en muchos casos enfoques encorsetados en el paradigma de los estados nacionales. En otras palabras, como el objetivo central —y en parte teleológico— es analizar el proceso de construcción del Estado nacional, todas las variables deben encaminarse y contribuir a lograr dicha explicación. En ese camino, se evalúa que algunas variables son relevantes y otras, como es el caso de las fronteras, quedan relegadas a nivel de procesos marginales y periféricos. Así, se pierde la especificidad del papel que jugaron las sociedades de frontera para otros momentos históricos y la riqueza de las dinámicas coloniales y decimonónicas. En suma, a pesar de los avances realizados aún prima, en muchos casos, la idea de constreñir estos procesos al mapa del Estado-nación y de ver los espacios ocupados por las sociedades indígenas no reducidas como áreas vacías, desconectadas y ajenas a los procesos generales.

Líneas de investigación recientes y perspectivas de análisis

Cuando los historiadores latinoamericanos comenzaron a mirar a las fronteras pensándolas como problemas de investigación y tratando de evaluar su peso en la explicación de los procesos históricos de sus respectivos países, encontraron, en los planteamientos de Turner, una referencia conceptual y metodológica para poner a prueba en sus casos de estudio. Al igual que su par estadounidense, estos historiadores de mediados del siglo xx estuvieron preocupados por

analizar el proceso de expansión de las fronteras, se ocuparon exclusivamente de los sectores sociales que iban quedando a la retaguardia de la expansión y consolidaban zonas de nuevo poblamiento, y nada dijeron de las sociedades indígenas cuyos territorios y formas de vida eran avasallados por tal proceso. Tampoco dijeron nada de las relaciones de interacción que comenzaron a generarse en el espacio híbrido que significó el establecimiento de sociedades de frontera. La idea de frontera de algunos de estos historiadores aparece gráficamente representada en los mapas que dibujan una línea que avanza de manera contundente, avasalladora y homogénea.[12]

Esta mirada se conjugaba con otra concepción de frontera: la heredada del siglo XIX latinoamericano, aspecto que es muy claro, por ejemplo, en el caso de Argentina, donde las fronteras y las sociedades del ámbito rural y provincial habían sido definidas, fundamentalmente, con base en la idea de "barbarie", expresada en la literatura y en los relatos de viajeros, y señalada en la idea de "fronteras interiores" que se analizó unas páginas atrás. De este enfoque —y no de la tesis *turneriana*— partieron los trabajos más tradicionales que entendieron a las fronteras como límites con los indios de guerra y enfatizaron las relaciones de violencia entre sociedades contrapuestas. Se trataba de una percepción que más tenía que ver con la herencia europea y con la idea de frontera que aparece por lo menos desde Roma, que con la construcción conceptual estadounidense.

En los últimos años esa categoría de frontera fue revisada y redefinida, pasó de ser entendida como una línea de separación entre sociedades antagónicas y en permanente conflicto, a considerarse un espacio social, permeable y dinámico que posibilitaba un amplio abanico de relaciones. Tales relaciones, además, fueron analizadas en términos cada vez más complejos y superaron los enfoques anclados en una perspectiva étnica para comenzar a hablar de relaciones sociales [Mandrini, y Ortelli, 2006:21-42]. En un primer momento, cuando comenzaron a criticarse los trabajos tradicionales que hacían énfasis en la frontera de guerra, pareció adecuado caracterizar a las relaciones establecidas en el ámbito de las fronteras como relaciones interétnicas. Pero si bien esta caracterización significó un paso adelante, pronto

12. Un ejemplo de esta concepción del avance de la frontera aparece en Enrique Florescano, "Colonización, ocupación del suelo y frontera en el norte de Nueva España, 1521-1750", en *Tierras nuevas. Expansión territorial y ocupación del suelo en América Latina* (siglos XVI-XIX) [1969].

mostró sus limitaciones para reflejar la complejidad de la vida fronteriza. En el fondo, las relaciones quedaban circunscriptas a una oposición entre "indios" y "blancos". En la década de los ochenta, la historiografía chilena, a través de los llamados estudios fronterizos, señaló que la idea de relaciones interétnicas no daba cuenta de las relaciones específicas desarrolladas por distintos grupos en el contexto de la frontera, y en el marco de los llamados "estudios fronterizos" propuso hablar de "relaciones fronterizas" [Villalobos, 1989:8; Villalobos *et al.*, 1982]. De todas maneras, esta propuesta no superaba la cuestión de ver a las adscripciones étnicas como monolíticas, es decir, la idea de lo interétnico seguía operando en la base, y la diferencia simplemente estribaba en su ubicación en un contexto fronterizo.[13]

En momentos recientes, se ha planteado la aplicación de la categoría relaciones sociales, entendiendo que lo étnico aparece como una variable, sin duda relevante, mas no determinante. En la medida en que se ha avanzado en la crítica a las fuentes documentales aparece un mundo pletórico de personajes de lo más variados en cuanto a sus adscripciones étnicas, sociales o jurídicas. Estos personajes no parecían susceptibles de ser reducidos a categorías binarias, por lo que la idea de relaciones sociales parece, por ahora, metodológicamente más adecuada para dar cuenta de las múltiples y variadas formas de interacción establecidas en el contexto de la frontera. Así, la variable étnica parece desdibujarse en muchos aspectos y parece responder más a una preocupación de los historiadores que a la dinámica de los procesos históricos que se estudian.

Desde esta perspectiva se ha profundizado el análisis de los procesos de mestizaje —no sólo biológico, sino fundamentalmente cultural— que han contribuido a desmontar y poner a prueba una serie de preconceptos y lugares comunes, así como a redefinir las lógicas sociales del mundo fronterizo. Estos estudios han hecho énfasis en personajes considerados como intermediarios culturales que habrían actuado como bisagra entre los dos mundos. En este sentido, un trabajo para un caso latinoamericano es el de Thierry

13. Para otras críticas relacionadas con la aproximación ideológica de los estudios fronterizos, véase Guillaume Boccara, "Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la trasculturación de los reche-mapuche del centro-sur de Chile (XVI-XVIII)" en *Revista de Indias* [1996] y "El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial" en *Anuario de Estudios Americanos* [1999:66-68].

Saignes, publicado en 1989, donde el autor analizó los itinerarios de cuatro mestizos fronterizos en los Andes surorientales de Charcas [Saignes, 1989]. En la década de los noventa, el estudio de los intermediarios culturales se expandió notablemente surgiendo conceptualizaciones diferentes, pero que no obstante compartían la idea de que estas personas no eran necesariamente mestizos biológicos, sino "individuos (…) o sectores (…) que por su posición económica, social, política, religiosa, desempeñaron el papel de '*passeurs culturels*' o mediadores culturales entre varios mundos" [Ares Queija y Gruzinski, 1997; Bernard, 2000; Boccara, 2003]. La historiografía estadounidense ha prestado mucha atención a estos personajes en los últimos años y ha generado una producción abundante en torno esta problemática [Szasz, 1994:3;_Weber, 2005; Hart, 1998; Hagendorn, 1988:60-80; Kidwell, 1992:97-107; Shoemaker, 1995]. Tales aproximaciones han comenzado a adquirir creciente interés en los análisis de las fronteras latinoamericanas, como es el caso de Argentina [Palermo, 1994; Ratto, 2005, 2006].

Asimismo, se redefinió la escala de análisis que permite enfocar y visualizar realidades más concretas y específicas, sin perder de vista los contextos y los procesos generales. Esto se relaciona tanto con el despliegue de nuevos enfoques y herramientas teórico-metodológicas, como con el análisis de diversas fuentes documentales y ambas cuestiones aparecen con claridad en el caso de los espacios fronterizos hispanoamericanos coloniales. Por mucho tiempo, los historiadores del mundo colonial reconstruyeron la historia de las regiones de frontera desde la mirada metropolitana, con documentos emanados de repositorios documentales que reflejaban el punto de vista de las autoridades centrales, al que erigieron como historia oficial. Sin embargo, esta reconstrucción se ha venido enriqueciendo a partir de trabajos que plantean una aproximación regional y local, y que integran otro tipo de documentación.

La identificación de realidades más concretas y específicas a través de abordajes microanalíticos que atienden a los contextos regionales y locales, ha contribuido a complejizar tanto al mundo hispano-criollo como al mundo indígena, en el entendido que ninguno de los dos era homogéneo. Por ejemplo, si para la historiografía argentina tradicional las sociedades indígenas pampeanas habían sido un telón de fondo de la historia hispano-criolla, más tarde, el afán por dotarlas de historicidad pareció invertir los papeles y se

homogeneizó a la sociedad hispano-criolla. Desde hace unos años, la identificación de diferentes actores en el mundo fronterizo ha repercutido en la recuperación del individuo y de las historias individuales. Pero ya no se trata de aquel personaje que protagonizaba la historiografía tradicional —a veces idealizado en la figura del héroe, o por el contrario, denostado como vago o malhechor—, sino de un individuo contextualizado, cuyo devenir permite explicar procesos y coyunturas.[14]

Las sociedades de frontera integraban un amplio abanico de actores que interactuaban a través de varios tipos posibles de relación, según los contextos y las circunstancias que fueron definiendo el proceso histórico signado por el conflicto, por la negociación o por la convivencia. La descripción y el análisis del conflicto es, evidentemente, el que más ha ocupado a los historiadores y mayor cantidad de páginas ha producido, sin embargo, ya no se apela a la vieja fórmula que reducía la violencia a un enfrentamiento entre dos sociedades vistas como bloques, sino que el conflicto se instala en el interior de ambas, las recorre transversalmente y genera situaciones complejas. Así, el proceso de expansión de la frontera es fuente de conflictos entre sectores de la elite de los estados colonial o nacional o entre los estados y los pobladores rurales, pero también entre las diversas parcialidades indígenas ubicadas en *tierra adentro*. Es importante constatar que en los últimos años existió una preocupación evidente por superar generalizaciones, desmontar discursos e imágenes y revisar categorías. Los estudios de las fronteras han sido beneficiados por las posibilidades teóricas y metodológicas de algunos conceptos y categorías. Entre ellos, las ideas de etnogénesis y de etnificación, como la anteriormente mencionada de mestizaje, han contribuido a dotar de historicidad y a contextualizar la producción de conceptos y categorías que surgen de los propios documentos.

Cada vez se torna más necesario abordar estudios de tipo comparativo que permitan iluminar unos casos en contraste con otros, constatar semejanzas y diferencias en el desarrollo de los procesos, así como profundizar y enriquecer de esa manera los análisis. Ya fue comentado que uno de los esfuerzos pioneros en tal sentido fue la reunión convocada por Jara a finales de

14. Un buen ejemplo es el libro coordinado por Raúl Mandrini, *Vivir entre dos mundos. Conflicto y convivencia en las fronteras del sur de la Argentina. Siglos XVIII y XIX* [2006].

los años sesenta del siglo pasado. Una década más tarde, un artículo seminal analizó en términos comparativos las fronteras ganaderas de América Latina [Duncan Baretta y Markoff, 1978:587-619]. A fines de los años noventa dos libros de compilación abordaron la problemática de fronteras a través del estudio de diversos casos. Una de las virtudes de ambas obras es el tratamiento de diferentes temas, problemas y regiones por reconocidos especialistas, pero entre las debilidades se destaca cierto desequilibrio en la profundidad con que son estudiados algunos procesos y el problema crónico que significa la falta de interés por parte de los historiadores y antropólogos estadounidenses en la producción de conocimiento que se realiza en el ámbito latinoamericano [Guy y Sheridan, 1998; Jackson, 1998]. De los últimos años datan el artículo sobre las fronteras coloniales hispanoamericanas escrito por Bernd Schröter [2001:351-385], y el libro compilado por Mandrini y Paz, cuyo título invierte los términos de la relación porque habla de "las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano" [Mandrini y Paz, 2003]; y recientemente el volumen de David Weber, una verdadera excepción a la regla, ya que se trata de un volumen escrito en términos comparativos por un autor único que conoce y discute bibliografía producida, fundamentalmente, por estudiosos latinoamericanos [Weber, 2005].

Por último, es importante señalar que, aunque hoy se sabe mucho más que hace veinte o treinta años acerca de las fronteras latinoamericanas y de los hombres y mujeres que vivieron en estas regiones, las nuevas investigaciones no han logrado desplazar todavía ciertas imágenes muy arraigadas en el discurso político-educativo y en el imaginario colectivo. Esta es, posiblemente, una de las principales asignaturas pendientes que tenemos los historiadores que estudiamos las fronteras y las sociedades indígenas: lograr que los análisis académicos trasciendan nuestros espacios de discusión, que impregnen los otros niveles educativos y los medios extra académicos, y que contribuyan, de ese modo, a transformar estas imágenes.

Bibliografía

Aiton, Arthur S.
1940 "Latin-American frontiers", *Canadian Historical Association Reports*.

Almeida, Maria Regina Celestino de (Coord.)
2007 "Os índios na História: abordagens interdisciplinares", *Tempo, 23, Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense*, Río de Janeiro, UFF, julio-diciembre.

Anderson, Benedict
1991 Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Londres, Verso.

Ares Queija, Berta y Serge Gruzinski (Coords.)
1997 *Entre dos mundos. Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Arias Vanegas, Julio
2007 "El los márgenes de la nación: 'indios errantes', colonización y colonialismo en los llanos orientales de Colombia. Segunda mitad del siglo XIX", en Mandrini, Raúl, Antonio Escobar Ohmstede y Sara Ortelli (eds.), *Sociedades en Movimiento. Los Pueblos Indígenas de América Latina en el siglo XIX*, núm. 1, Tandil, Suplemento del Anuario del IEHS, Serie Simposios y Seminarios, IEHS-UNCPBA.

Bacellar, Carlos A. P.
1997 Os senhores da terra: Família e sistema sucessório entre os senhores de engenho do Oeste paulista, 1765-1855, Campinas, Centro de Memoria / Unicamp.

Bernand, Carmen
2000 "Los híbridos en Hispanoamérica. Un enfoque antropológico de un proceso histórico", en Boccara, Guillaume y Sylvia Galindo (eds.), *Lógica Mestiza en América*, Temuco, Universidad de La Frontera.

Boccara, Guillaume
1996 "Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuche del centro-sur de Chile (XVI-XVIII)", *Revista de Indias*, vol. LVI, núm. 208, Madrid.
1999 "El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial", *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla.
2003 "Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas", en Mandrini, Raúl y C. Paz (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano e los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo*, Neuquen-Bahía Blanca-Tandil, IEHS, CEHIR, UNS.

Bolton, Herbert Eugene
1964 "Defensive Spanish Expansion and the Significance of the Borderlands", en Bannon, John Francis (ed.), *Bolton and the Spanish Borderlands*, Norman, University of Oklahoma Press, 1964.

Buarque de Holanda, Sergio
1986 *O extremo oeste*, São Paulo, Editora Brasiliense, Secretaria e Estado da Cultura.

Cassiano, Ricardo
1942 A marcha para oeste: a influenia da "bandeira" na formación social e política do Brasil, vol. 2, Río de Janeiro, José Olympio.
Cortés Conde, Roberto
1968 "Algunos rasgos de la expansión territorial en Argentina en la segunda mitad del siglo XIX", *Desarrollo Económico*, 8, 29.
Cevallos Ramírez, Manuel
1996 "Frontera norte: balance y perspectivas en la historiografía mexicana", en Ceballos Ramírez, Manuel, *Historia e historiografía de la frontera norte*, Ciudad Victoria, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Tamaulipas-El Colegio de la Frontera Norte.
1996 *De historia e historiografía de la frontera norte*, Nuevo Laredo, Universidad Autónoma de Tamaulipas-El Colegio de la Frontera Norte.
Cunha, Manuela Carneiro da
1987 "Terra indígena: história da doutrina e da legislação", en Cunha, Manuela Carneiro da (coord.), Os direitos do índio, São Paulo, Brasiliense.
Diccionario de Autoridades, Real Academia Española
1984 (1726) Tomo II, Madrid, Gredos.
Diccionario de la Lengua Castellana, Real Academia Española
1780 Madrid.
Diccionario Enciclopédico Salvat
1960 Tomo VI, Barcelona, Salvat Editores S.A.
Duncan Baretta, Silvio y John Markoff
1978 "Civilization and Barbarism: Cattle Frontiers in Latin America", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 20, núm. 4.
Florescano, Enrique
1969 "Colonización, ocupación del suelo y frontera en el norte de Nueva España, 1521-1750", en Jara, Álvaro (ed.), *Tierras nuevas. Expansión territorial y ocupación del suelo en América Latina (siglos XVI-XIX)*, México, El Colegio de México.
Garavaglia, Juan Carlos
1998 "Ecosistemas y tecnología agraria: elementos para una historia social de los ecosistemas agrarios rioplatenses (1700-1830)", *Desarrollo Económico*, 112, Buenos Aires, Instituto de Desarrollo Económico y Social.
Garavaglia, Juan Carlos
1999 *Pastores y labradores de Buenos Aires. Una historia agraria de la campaña bonaerense. 1700-1800*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
Garavaglia, Juan Carlos y Jorge Gelman
1998 *El mundo rural rioplatense a fines de la época colonial: estudios sobre producción y mano de obra*, Buenos Aires, Biblos.
Garavaglia, Juan Carlos
1999 *Pastores y labradores de Buenos Aires. Una historia agraria de la campaña bonaerense. 1700-1800*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor
Gelman, Jorge
1998 "Una región y una chacra en la campaña rioplatense. Las condiciones de la pro-

ducción triguera a fines de la época colonial", *Desarrollo Económico*, 112, Buenos Aires, Instituto de Desarrollo Económico y Social.

1988 "Estudios sobre el mundo rural", *Anuario del IEHS*, 2, Tandil, IEHS-UNCPBA.

Glosario de usos ibéricos y latinos usados entre los mozárabes

1888 Madrid.

Gran Enciclopedia del Mundo

1978 Madrid, Durvan S.A. Ediciones.

González Herrera, Carlos

s / f La frontera que vino del norte, México, Taurus.

Gutiérrez, Horacio

2001 "A estrutura fundiária no Paraná antes da imigração", *Estudos de História*, vol. 8, núm. 2, Francia.

Gutiérrez, Horacio, Maria Aparecida de S. Lopes y Marcia Naxara

2003 Fronteiras: personagens, paisagens identidades, Francia, Programa de Pós-Graduação em História da UNESP-Olho d'Agua Editora.

Guy, Donna y Thomas E. Sheridan (Eds.)

1998 *Contested Ground. Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire*, Tucson, The University of Arizona Press.

Halperín Donghi, Tulio

1963 "La expansión ganadera en la campaña de Buenos Aires (1810-1852)", *Desarrollo Económico*, 3, 1/2.

Hagendorn, Nancy

1988 "A Friend to Go betweens Them: The Interpreter as Cultural Broker During Anglo-Iroquois Councils, 1740-70", *Etnohistory XXXV*.

Hart, William

1998 "Black "go-betweens" and the Mutability of "Race", Status, and Identity on New York's Pre-Revolucionary Frontier", en Cayton y Teute (eds.), *Contact Points. American Frontiers form the Mohawak Valley to the Mississippi, 1750-1830*, Chapel Hill y Londres, University of North Carolina Press.

Jackson, Robert (Ed.)

1998 New Views of Borderlands History, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Jara, Álvaro (Ed.)

1969 Tierras nuevas. Expansión territorial y ocupación del suelo en América Latina (siglos xvi-xix), México, El Colegio de México.

Jiménez, Alfredo

1996 "El lejano norte cómo escapar del American West y de las Spanish Borderlands", Colonial Latin American Historical Review, 5, p. 391

Jones, Kristine

1998 "Comparative Raiding Economies", en Guy, Donna y Thomas E. Sheridan (eds.), *Contested Ground. Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire,* Tucson, The University of Arizona Press.

Kidwell, Clara Sue

1992 "Indian Women as Cultural Mediators", *Etnohistory XXXIX*.

León Solís, Leonardo
1991 *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*, Temuco, Universidad de la Frontera.
Levín Rojo, Danna y Martha Ortega (Coords.)
2007 El territorio disputado en la guerra de 1846-1848, México, UAM-UAPBJO-Porrúa.
Limerick, Patricia
1991 "What on Earth is the New Western History", en Limerick, Patricia, Clyde A. Milner y Charles E. Rankin, *Trails Toward a New Western History*, Lawrence, University of Kansas Press.
Maciel, David y Martín González de la Vara
1990 "La frontera historiográfica: México y Estados Unidos 1968-1988", *Memorias del Simposio de historiografía mexicanista*, México, Comité Mexicano de Ciencias Históricas, Gobierno del Estado de Morelos, IIH-UNAM.
Mandrini, Raúl
1992 "Indios y fronteras en el área pampeana (siglos XVI-XIX). Balance y perspectivas", *Anuario del IEHS*, 7, Tandil, IEHS-UNCPBA.
1997 "Las fronteras y la sociedad indígena en el ámbito pampeano", en *Anuario del IEHS*, 12, Tandil, EHS-UNCPBA.
2006 *Vivir entre dos mundos. Conflicto y convivencia en las fronteras del sur de la Argentina. Siglos XVIII y XIX*, (Nueva Colección Argentina), Buenos Aires, Taurus.
Mandrini, Raúl y Sara Ortelli
2006 "Las fronteras del sur", en Mandrini, Raúl (coord.), *Vivir entre dos mundos. Conflicto y convivencia en las fronteras del sur de la Argentina. Siglos XVIII y XIX*, (Nueva Colección Argentina), Buenos Aires, Taurus.
2007 "Fronteras interiores, sociedades indígenas y construcción del Estado-nación. Argentina en la segunda mitad del siglo XIX", en Ortelli, Sara y Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva (coords.), *América en la época de Juárez. La consolidación del liberalismo. Procesos políticos, sociales y económicos, 1854-1872*, México, UAM / UABJO.
Mandrini, Raúl y C. Paz (Comps.)
2003 *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo*, Neuquen-Bahía Blanca-Tandil, IEHS, CEHIR, UNS.
Marcillo, Maria Luisa
1986 *Caiçara: Terra e População. Estudo de Demografia Histórica e da História Social de Ubatuba*, vol. 1, São Paulo, Paulinas.
Mayo, Carlos y Amalia Latrubesse
1993 *Terratenientes, soldados y cautivos: la frontera (1736-1815)*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata.
Míguez, Eduardo
1997 "Mano de obra, población rural y mentalidades en la economía de tierras abiertas de la provincia de Buenos Aires. Una vez más, en busca del Gaucho", en *Anuario del IEHS*, 12, Tandil, IEHS-UNCPBA.
Monteiro, John Manuel
1994 *Negros da terra. Indios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, 3ª. reimpresión, Brasil, Companhia das Letras.

Moog, Vianna
1964 *Bandeirantes e pioneiros. Paralelos entre duas culturas*, Río de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.

Ochoa, Enrique
1991 "Investigación reciente en torno al norte de México y la región fronteriza entre Estados Unidos y México a partir del porfiriato", en *Revista Mexicana de Sociología*, iis-unam, 51/3, julio-septiembre.

Osório, Helen
2001 "Proprietários e ocupantes, lavradores e estancieiros do Rio Grande de São Pedro na década de 1780", *Estudos de História*, vol. 8, núm. 2, Francia.
2004 "Esclavos de la frontera: padrones de la esclavitud africana en Rio Grande do Sul, 1765-1825", en Betancur, Arturo, Alex Borucki y Ana Frega (org.), *Estudios sobre la cultura afro-rioplatense. Historia y presente*, Montevideo, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Paiva da Costa, Dora Isabel
2004 "Formação de Famílias Proprietárias e Redistribuição de Riqueza em área de Fronteira: Campinas, São Paulo, 1795-1850", *História Econômica & História de Empresa*, vol. VII, núm. 2, Belo Horizonte.
2005 "Revisitando a Sucessão Matrilinear: Povoamento Colonial, Elite Agrária e Família na Primeira Metade do Século XIX. Campinas, São Paulo", *Estudos de História*, vol. 12, núm. 2.

Palermo, Miguel Ángel
1991 "La compleja integración hispano-indígena del sur argentino y chileno durante el periodo colonial", *América Indígena*, 51, Barcelona.
1994 "El revés de la trama. Apuntes sobre el papel económico de la mujer en las sociedades indígenas tradicionales del sur argentino", en *Memoria Americana*, Cuadernos de Etnohistoria, núm. 3, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, uba-Sociedad Argentina de Antropología.

Piñera Ramírez, David
1990 Historiografía de la Frontera Norte de México: Balance y metas de investigación, Tijuana, Universidad Autónoma de Baja California, Universidad Autónoma de Nuevo León.

Ratto, Silvia
2005 "Caciques, autoridades fronterizas y lenguaraces: intermediarios culturales e interlocutores válidos (Buenos Aires en la década de 1830)", en *Mundo Agrario*, núm. 10, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1er semestre.
2006 "Rompecabezas para armar: el estudio de la vida cotidiana en un ámbito fronterizo", en *Memoria Americana*, 13, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Rausch, Jane M.
2003 "La mirada desde la periferia: desarrollos en la historia de la frontera colombiana desde 1970 hasta el presente", año / vol. 8, *Fronteras de la Historia*, Bogotá, Ministerio de Cultura.

Roulet, Florencia

2006 "Fronteras de papel. El periplo semántico de de una palabra en la documentación relativa a la frontera sur rioplatense de los siglos XVIII y XIX", en *Revista Tefros*, vol. 4, núm. 2, primavera.

S. Lopes, Maria Aparecida de y Sara Ortelli

2006 Introducción al dossier "Fronteiras Americanas. Entre interações e conflitos (séculos XVIII-XX)", *Estudos de História*, vol. 13:2, Francia, Brasil, UNESP.

Saignes, Thierry

1989 "Entre 'Bárbaros' y 'Cristianos': el desafío mestizo en la frontera chiriguano", en *Anuario del IEHS*, 4, Tandil, IEHS-UNCPBA.

Santamaría, Daniel y Marcelo Lagos

1992 "Historia y etnografía de las tierras bajas del norte argentino. Trabajo realizado y perspectivas", *Anuario del IEHS*, 7, Tandil, IEHS-UNCPBA.

Schröter, Bernd

2001 "La frontera en Hispanoamérica colonial: un estudio historiográfico comparativo", en *Colonial Latinoamerican Historical Review*, verano.

Shoemaker, Nancy (Ed.)

1995 *Negotiators of Change. Historial Perspective on Native American Woman, Rutledge*, Nueva York / Londres.

Szasz, Margaret (Ed.)

1994 *Between Indian and White Worlds: the Cultural Broker*, Norman, University of Oklahoma Press.

Taylor, Lawrence Douglas

1996 "El desarrollo histórico del concepto de frontera", en Cevallos Ramírez, Manuel (coord.), *De historia e historiografía de la frontera norte*, Nuevo Laredo, Universidad Autónoma de Tamaulipas / El Colegio de la Frontera Norte.

Teruel, Ana

2005 *Misiones, economía y sociedad. La frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmas.

Turner, Frederick J.

1991 "El significado de la frontera en la historia americana", en Solano, Francisco de y Salvador Bernabéu (eds.), *Estudios (nuevos y viejos) sobre la frontera*, 9-44, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Villalobos, Sergio

1989 *Araucanía. Temas de historia fronteriza*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.

1982 "Tres siglos y medio de vida fronteriza", en Villalobos, Sergio, Carlos Aldunate, Horacio Zapater, Luz María Méndez y Carlos Bascuñan, *Relaciones Fronterizas en la Araucanía*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile.

Webb, Walter Prescott

1994 "Latin America as a Frontier of Europe", en Weber, David y Jane Rausch (eds.), Where Cultures Meet. Frontiers in Latin American History, Delaware, Jaguar Books.

Weber, David

1986 "Turner, the Boltonians, and the Borderlands", vol. 91, núm. 1, *The American Historical Review*.

1998 "Borbones y Bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos", *Anuario del IEHS*, 13, Tandil, IEHS-UNCPBA.

2005 *Bárbaros. Spaniards and their Savages in the Age of Enlightenment*, Yale University Press, New Haven y Londres (Traducción al español: Bárbaros. *Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 2007).

México: escenario de confrontaciones
La edición se realizó en el Departamento de Publicaciones de la ENAH. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Vanessa López González, la corrección de estilo la realizó Azul Rocío Ramírez Vargas, el diseño y la formación estuvieron a cargo de Dayana Itzel Bucio Ortega. Se terminó de imprimir en noviembre de 2010 en los talleres de Ediciones del Lirio, Azucenas 10, Col. San Juan Xalapa, Deleg. Iztapalapa, C.P. 09850, México, D.F., en papel bond ahuesado de 90 gr. Se utilizó tipografía Simoncini Garamond.
El tiraje consta de 500 ejemplares.